

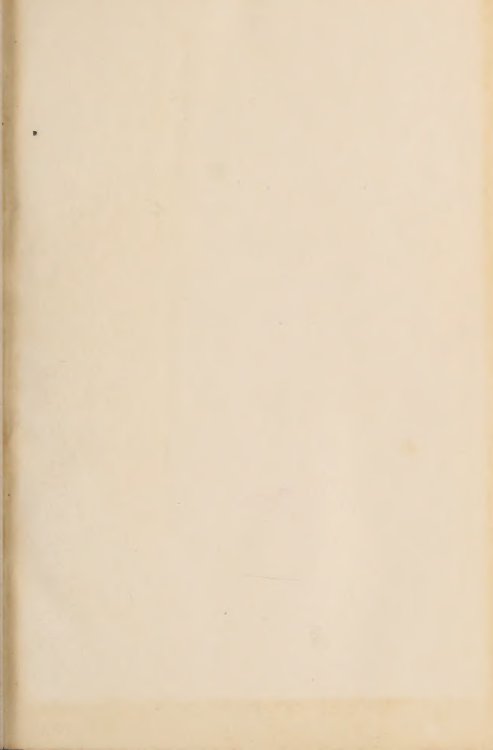
LIBRARY OF PRINCETON

JAN 18 2012

THEOLOGICAL SEMINARY


PQ6639 .N3 1958 v.16
Unamuno, Miguel de,
1864-1936.
Obras completas.

Ensayos espirituales y otros





THE
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF TORONTO



Digitized by the Internet Archive
in 2014



UNAMUNO
OBRAS COMPLETAS



Unamuno en 1905, por el pintor bilbaíno MANUEL LOSADA.
(En la Biblioteca de don Miguel, Salamanca.)

MIGUEL DE UNAMUNO

OBRAS
COMPLETAS

Tomo XVI

ENSAYOS ESPIRITUALES Y OTROS
ESCRITOS

LIBRARY OF PRINCETON

JAN 18 2012

THEOLOGICAL SEMINARY



AFRODISIO AGUADO, S. A.

EDITORES - LIBREROS

TODOS LOS TEXTOS INCLUIDOS EN ESTE VOLUMEN, TITULADO "ENSAYOS ESPIRITUALES Y OTROS ESCRITOS", SE PUBLICAN EN PRIMERA EDICIÓN Y FORMAN EL TOMO XVI DE LA NUEVA COLECCIÓN DE "OBRAS COMPLETAS DE DON MIGUEL DE UNAMUNO", DIRIGIDA POR DON MANUEL GARCÍA BLANCO, CATEDRÁTICO DE LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA. TANTO ÉSTE, COMO EL EDITOR Y LOS HEREDEROS DE UNAMUNO, GARANTIZAN LA INTEGRIDAD DE LOS QUE AQUÍ SE REPRODUCEN.

PRÓLOGO, EDICIÓN Y NOTAS DE
MANUEL GARCÍA BLANCO.

RESERVADOS TODOS LOS DERECHOS

DEPÓSITO LEGAL: M. 298 — 1958.

Impreso en España.

Printed in Spain.

EDITA

VERGARA, S. A., DE BARCELONA

POR CONCESIÓN ESPECIAL DE AFRODISIO AGUADO, S. A.

© by AFRODISIO AGUADO, S. A. MADRID, ESPAÑA

PROLOGO

“Y Dios quiera que al morir pueda exclamar: ¡ya soy yo!, y entregar a Dios ese yo, para que haga de él ¿qué? Esta tortura es mi pecado original, y busco en la acción redimirme de él. Dicen las Escrituras que quien ve a Dios se muere. Yo anhele verle, verle un momento, y morir luego, morir del todo, aunque sea morir para que El viva. Y si El vive, ¿qué significa eso de morir?”

(UNAMUNO. Carta a Francisco Giner, 1906.)

Así se expresaba don Miguel en una carta que más adelante será citada in extenso, y de la que hemos aislado este pasaje por parecernos tan revelador como oportuno para ponerlo al frente de este tomo último de sus Obras Completas que alberga sus ensayos espirituales. De ellos pudieran extraerse otros pasajes quizá tan expresivos, y si hemos dado la preferencia al elegido es por su concisión y por el carácter de inédito. No se olvide que Unamuno solía verter el alma —la expresión es suya— en sus cartas.

Los dos primeros escritos pertenecen a libros suyos que ya figuran incluídos en tomos anteriores de esta edición, pero que no ocuparon el lugar que les correspondía. El titulado “La fe” es el tercero y último del librito Tres ensayos, aparecido en 1900, y que como

sus compañeros de volumen pasaron luego a los de sus Ensayos (1916-1918). A los testimonios autobiográficos que insertamos en el prólogo del tomo III de estas Obras Completas, añadiremos algún otro, no aportado entonces y que se refiere a éste. Los utilizamos ahora porque nos parecen reveladores del estado espiritual del autor cuando comienza a apilar materiales y casi seguramente a redactar la obra que andando el tiempo iba a titularse Del sentimiento trágico de la vida. Constituyen, por lo menos, un índice informativo de ciertas lecturas que aparecen en ella.

El primero de esos testimonios nos lo brinda una carta a "Clarín", a la que pertenecen estos pasajes:

*"Ahora me preocupan mucho los estudios religiosos; la gran *Dogmengeschichte*, de Harnack, me abrió grandes horizontes; ahora estudio las últimas evoluciones de la teología luterana con Ritschl a la cabeza. Es difícil que aquí sintamos a Kant, aunque lleguemos a comprenderlo, porque no hemos pasado de Lutero. La evolución filosófica alemana no era más que una fase de la íntima evolución del espíritu germánico, que en su teología, mejor que en otra parte, se revela. Sin Schleiermacher no se concibe a Kant..."*

Retengamos estos nombres, incorpórese a su relación el que sigue y veamos lo que añade en esta carta al famoso crítico asturiano:

"Ahora... voy a chapuzarme en el teólogo y pensador Kierkegaard, fuente capital de Ibsen, que decía de joven que aspiraba a ser el poeta de Kierkegaard, según he leído en el libro de Brandes sobre Ibsen, que es donde empecé a aprender danés... Muchas de mis

meditaciones en este orden van condensadas en el tercero de mis *Tres ensayos*, titulado "La fe". Este librito saldrá de un día a otro, y lo recibirá usted en seguida. No es más que avance a lo que muy más por extenso he de desarrollar en mis "Diálogos filosóficos". Entre tanto Dios me conserve la fe en El, en mí mismo y en el omnipotente Tiempo." (Carta de 3-IV-1900 (1)).

Un mes más tarde le escribía al uruguayo José Enrique Rodó en estos términos:

"La concepción de la fe en el tercero de mis *Tres ensayos* es, en el fondo, genuinamente luterana. Desde que leí la *Dogmengeschichte*, de Harnack, se me abrieron vastos horizontes. Apenas me interesa ya más que el problema religioso y el del destino individual; repelo toda concepción esteticista del mundo. Todo el helénismo se encierra en aquel verso de la *Odisca* que dice: "los dioses tramán y cumplen la destrucción de los hombres para que los venideros tengan algo que cantar", y nadie ha caracterizado a los atenienses mejor que el autor de los *Hechos de los Apóstoles*, en el versillo 21 del capítulo XVII: que eran amigos de novedades." (Carta de 5-V-1900.)

Cinco días después, aparecida ya la crítica que "Clarín" dedicó a los Tres ensayos unanunianos, que tanto le dolió a su autor, en la segunda de las cartas que aquélla suscitó vuelve a insistir en el núcleo del titulado "La fe", añade un nombre más a la nómina de sus lecturas de entonces, el de Her-

¹ *Epistolario a Clarín*, Madrid, Ediciones Escorial, 1941.

mann, y precisa el modo en que va llevándolas a cabo:

“Pero, como acostumbro, leo los libros sin tomar notas, y luego los repienso y los dejo reposar, y al cabo del tiempo escribo lo que me brota, sin recordarlo en la forma en que lo leí.”
(Carta de 10-V-1900.)

Este clima de lecturas lo descubrimos al año siguiente, y de ellas aflora otro nombre. Véase, por ejemplo, lo que dice a un escritor joven con el que mantuvo por entonces una asidua correspondencia. Se trata de Bernardo G. de Candamo, al que le comunica esto:

“Todos los relatos de crisis religiosas me interesan grandemente, y cada día que pasa me dedico más a estudios religiosos, y todo lo que a religión se refiere me atrae.

Y luego... yo a mi manía: no deje los estudios religiosos. ¿Leyó ya la *Esquisse d'une Philosophie de la Religion*, de Augusto Sabatier? Hay que dejarse vivir y obrar, y llegar a la fe obrando.” (Carta de fines de 1901 y otra de 13-XII-1901 (2).

Y al propio Candamo, pocos meses más tarde, le esboza ya algunos proyectos. Como éste:

“Ahora me he metido en un libro regularmente extenso, que titularé *A la juventud hispana*, y serán una serie de ensayos (como los que publiqué ya) enlazados entre sí, uno sobre “Eróstrato o la gloria”; otro, sobre el patriotismo; sobre la ciencia, otro; sobre la religión española, y todos eslabonados. Quiero poner en

* Publicadas en la revista *Índice de Artes y Letras*, Madrid, números 109-114 y 116-117, enero-agosto 1958.

este libro calor de humanidad y sabor a tierra. Allá veremos." (Carta de 2-III-1902.)

Tres días después tales propósitos se amplían en una de las direcciones señaladas en la carta anterior, dirigiéndose al mismo destinatario:

"La filosofía es una matemática; la religión, una intuición. Sobre esto, y desarrollando este punto de vista, proyecto escribir un libro titulado, o bien *Ciencia y Religión*, o bien *Razón y Fe*. En ella asentaré la contradicción íntima e irreductible como principio fecundo de vida espiritual. No quiero buscar mi paz interior en armonías, concordancias y compromisos que llevan a la estabilidad inerte; no quiero que firmen paz mi corazón y mi cabeza, sino que luchen entre sí, lealmente, pero con vigor. Soy y quiero seguir siendo un espíritu antinómico, dualista. Conviene que adentremos la lucha para vivir en paz con los demás, pues sólo batallando con nosotros mismos seremos tolerantes. ¡Desgraciado del que llega a ponerse por completo de acuerdo consigo mismo! Mi vida toda se mueve por un principio de íntima contradicción. Me atrae la lucha y siento ansias de quietud y paz; estudio de ciencias y caigo en poeta; soy cristiano antipagano de corazón y explico clásicos griegos. De ahí que pueda decir que soy un espíritu en movimiento." (Carta de 5-III-1902.)

Estos propósitos guardan relación con lo que por estas fechas le había comunicado a Jiménez Ilundain, al tiempo que le revela algo sobre sus lecturas:

"Leo la *Leben Jesu* (Vida de Jesús), de Holtzman. He vuelto a mis estudios religiosos.

Sin pasar por la inquietud religiosa, creo que no puede llegarse a calma alguna fecunda, ni aun a la irreligiosa.”

Y tras de comunicarle que trabaja en un libro sobre el crostratismo, como le había escrito a Candamo, lo anticipado a éste guarda cierta indudable semejanza, bien que en parte, con el plan de seis conferencias que le asegura a Jiménez Ilundain que está preparando. En la primera, como introducción, se propone trazar un cuadro del estado actual de España y de los anhelos a la otra vida que en ella se experimentan. La segunda “versará sobre el problema de la patria”. La tercera, “sobre el problema político”, que es el de la libertad y la cultura y de su oposición. “Sobre el problema pedagógico, será la cuarta conferencia, en la que resumiré cuanto a cerca de él he escrito, tratando sobre todo del valor social de la ciencia y de los límites de ésta”. “El problema económico constituirá la materia de mi quinta conferencia”.

“Usted comprenderá que, en el fondo —sigue escribiendo— las cinco primeras conferencias son una preparación de la sexta y última, la más importante, la que las corona, que versará sobre el problema religioso. *Por primera vez* [el subrayado es suyo] manifestaré todo mi pensamiento a este respecto.” (Carta de 4-XII-1901) (3).

A lo que contesta Jiménez Ilundain en la suya de 23 de febrero siguiente:

“No sé si le he entendido bien, pero me ha

³ Esta correspondencia figura en el libro de Hernán Benítez, *El drama religioso de Unamuno*, Buenos Aires, Universidad, 1949.

parecido que usted, al querer descubrir todo su pensamiento en esta materia, trata de mostrarse cristiano, mas no católico. ¡Paños calientes y nada más! Habrá muy pocos que le entiendan y menos que le sigan; y sus razones serán semillas arrojadas en un cascajo.”

Casi tres meses más tarde vuelve a escribirle don Miguel en estos términos:

“Cada día toma mi fe un carácter más concreto y más histórico, y me aparto más de vaguedades. Estoy restableciendo a Dios en mi conciencia, al Dios personal y evangélico (que surge de entre las ruinas del Ente realísimo de la escolástica), al Padre de Cristo. No hay para los pueblos modernos salud fuera del cristianismo.” [A lo que siguen ataques a Nietzsche y a Haeckel]. (Carta de 13-V-1902).

Aún se prolonga esta polémica epistolar a lo largo del verano de ese año y en las réplicas unamunianas van perfilándose conceptos y aun textos que veremos reaparecer, años más tarde, en sus escritos. Sirvan de ejemplo estos pasajes de la carta de 10-VIII-1902:

“No veo el orgullo, ni sano ni insano. Yo no digo que merecemos un más allá, ni que la lógica nos lo muestre; digo que lo necesito, mérezcalo o no, y nada más. Digo que lo que pasa no me satisface, que tengo sed de eternidad, y que sin ella me es todo igual. Yo necesito eso, ¡lo ne-ce-si-to! [El subrayado es suyo]. Y sin ello ni hay alegría de vivir ni la alegría de vivir quiere decir nada. Es muy cómodo eso de decir: “¡Hay que vivir, hay que contentarse con la vida!” ¿Y los que no nos contentamos

con ella? Después de todo no soy triste. No sacrifico mis gustos y necesidades presentes a un futuro desconocido, ya que mi mayor gusto y mi mayor necesidad presente es pensar en el más allá.”

O esto otro que procede de la extensa carta de 7 de diciembre del mismo año, donde comenta una proposición de la Etica de Spinoza, que años más tarde encabezará el primero de sus ensayos Del sentimiento trágico de la vida, en estos términos:

“Si estuviese yo convencido, como lo estoy de una proposición matemática, de que el día de mi muerte es el de la cesación de mi conciencia individual; si bajo las ruinas amontonadas por mi razón no me quedase un rescoldo de fe en la inmortalidad del alma, mi vida espiritual habría muerto.”

Pesquisición es ésta que puede hacer por sí mismo el lector utilizando la correspondencia de Unamuno con Jiménez Ilundain, así como los comentarios de que la dotó su editor el P. Hernán Benítez, en la obra que más atrás hemos citado. Basta a nuestro objeto señalar cómo el ánimo de don Miguel, trabajado por las lecturas espirituales y torturado por problemas religiosos, va a plasmarse en algunos escritos públicos, entre los que pudieran señalarse los ensayos titulados “Religión y patria”, “Intelectualidad y espiritualidad”, “¡Plenitud de plenitudes y todo plenitud!”, “Los naturales y los espirituales”, “La crisis actual del patriotismo español”, que datan de 1904 y 1905, y, sobre todo, van a suministrarle los materiales para la temprana redacción de un Tratado del Amor de Dios, que al tiempo de publicarlo adoptará el título con que ha llegado hasta nosotros: Del sen-

timiento trágico de la vida. *Vamos a tratar de establecer su génesis.*

1905. Primeras menciones del
Tratado del amor de Dios.

Las encontramos en algunas de sus cartas de dicho año. En la del 9 de mayo le dice a Jiménez Ilundain:

“Lo más cómodo para mí sería remitirle a mi *Tratado del amor de Dios*, que estoy escribiendo ahora; pero prefiero decirle lisa y llanamente que por Dios entiendo lo mismo que entienden la mayoría de los cristianos: un Ser personal, conciente, infinito y eterno, que rige el Universo. Es la Conciencia de éste. Y me extraña que me lo pregunte. Usted podrá sorprenderse de que yo crea en Dios, en el Dios personal de la teología cristiana, pero no debe preguntar qué se quiere decir con eso. Dios en mis escritos quiere decir lo mismo que en los escritos de los escritores cristianos. No soy ni ateo ni panteísta. Me parecen superficialidades las cosas de un Büchner o de un Haeckel. Creo que el universo tiene una finalidad y una finalidad espiritual y ética. Lo que sí diré, y por ahí empieza mi *Tratado del amor de Dios*, es que con argumentos lógicos no se llega más que a la idea de Dios, no a Dios mismo. Y esa idea es una hipótesis, y como tal hipótesis muy mediana, pues lo que no se explica sin El tampoco con El se explica. Ni en ciencia ni en metafísica hace falta Dios. Pero creo en El porque tengo de El *experiencia* personal, porque lo siento obrar y vivir en mí. Y no me pregunte más de esto que ni es cuestión de razonar ni me gustan las polémicas. Me quedo con mi Dios y le pido que se manifieste a los demás.”

El 26 de octubre de 1905 le escribe al poeta catalán Eduardo Marquina, y después de referirse a sus "Elegías", le dice:

"Las volveré a leer. Me ha conmovido sobre todo "Fin y oración", pues me coje cuando empiezo a enfrascarme en el *Tratado del amor de Dios*, que es la obra que estoy haciendo ahora. El "Ofertorio" es también muy hermoso. Y otras muchas de que le hablaré, como "El agua sueña", "En un dolor de la Amiga". Del dolor brota el amor; amar es compadecerse. Solemos llamar amor al enamoramiento, a ese egoísmo nuestro que hace se busquen los amantes para poseerse, no para fundirse, tomándose uno a otro por instrumento de deleite. Lo que une los cuerpos separa las almas. Hasta que llega un dolor y en él no se poseen, sino se unen, presa ambos del dolor, y nace el amor. El amor nace muchas veces sobre la cuna de muerte del fruto del enamoramiento. Sólo los que han sufrido juntos se aman de verdad. Y el comprender que todos los hombres sufrimos juntos la común miseria del vivir aquí desterrados es la raíz de la caridad. Y no voy a anticiparle más de mi *Tratado del amor de Dios.*"

Creo que ambos testimonios son buena prueba de la doble trayectoria, religiosa y literaria, de sus inquietudes de aquellos meses. Que consideramos unidos a éste, espigado también de otra carta de fines de este año, dirigida a Jiménez Ilundain:

"A su carta última contestará mi próximo libro, el *Tratado del amor de Dios*. Cada día me siento más cristiano, más creyente en la otra vida y menos positivista, o como usted quiera llamarlo. ¡Y no quiero decirle lo que me pa-

rece eso de juzgar como una flaqueza de mi espíritu el creer en el Dios personal del cristianismo y en la otra vida! De buena gana me extendería yo ahora, haciendo gala del estado de animación y plenitud de fe y esperanza en que me hallo. Pero todo vendrá.” (Carta de diciembre de 1905.)

Pero pese a considerar próxima la aparición de su nuevo libro, han de pasar varios años hasta que se concrete, como veremos reconstruyendo su itinerario.

1906. Se acrecen las menciones del *Tratado*.

Como haciendo gala de ese estado de animación a que se refiere el final del pasaje anteriormente transcrito, a lo largo de este año van a menudear las alusiones al quehacer que trae entre manos. En él se refugia cuando las actividades académicas y de otro orden se lo exigen. Como una entrega y como una liberación. Al comenzar el mes de febrero le hace saber a su discípulo Federico de Onís, que ahora cursa los estudios del Doctorado de Filosofía y Letras en Madrid, esto que sigue:

“A ratos me refugio en mi *Tratado del amor de Dios*, recreándome ante la hostilidad con que habrá de recibirlo la intolerancia intelectualista, que se pone frenética cuando se le habla de otro mundo. El manifestar el simple anhelo de la eternidad y de la conciencia individual les pone fuera de sí. Son como aquellos cultísimos y architolerantes atenienses, ocupados de la última novedad, como dice los *Hechos de los Apóstoles*, que oyeron con curiosidad a Pablo de Tarso, hasta que les habló de la resurrec-

ción de los muertos. Y ni siquiera comprenden la íntima tragedia de Nietzsche, desesperado por no poder creer y arremetiendo a Cristo por no lograr hacerse al consuelo cristiano. Mayor enamorado de Cristo no le ha habido. Y todos esos badulaques de alma huera, que no sienten el furioso anhelo de la eternidad personal, toman en labios a ese hombre que vivió loco bajo esa pasión de ánimo. Ni comprenden que es más noble vivir así, desesperado, luchando con la Esfinge, que no ponerse en las estúpidas filas de Epicuro, capitán de las almas vacías." (Carta de 15-II-1906.)

No es esta comprensión, tan humana, del filósofo germano la que campeará, cuatro años más tarde, en el C de su Rosario de sonetos líricos, dedicado "A Nietzsche", aunque en éste le proclame "víctima de la Esfinge a que creíste — vencer".

Ya en enero de este mismo año, y un día antes que a Onís, les ha comunicado a dos amigos suyos, el argentino J. V. González y al navarro Jiménez Ilundain, algunos pormenores de su tarea.

Al primero le dice:

"Después que terminé y eché al mundo a que lo corra, mi *Vida de Don Quijote y Sancho*, me puse a trabajar en una obra, mística acaso, en una concepción religiosa, en un *Tratado del amor de Dios*, en que arrancaba de la inanidad lógica de las supuestas pruebas de la existencia de Dios y buscaba la solución por otro camino. Y meditando en el amor de Dios, que es compasión a Dios, a la conciencia del Universo, al verla presa de la materia, y meditando en los más hondos y vitales problemas, me fuí entristeciendo y me fué invadiendo la enorme pesa-

dumbre de existir en el tiempo, la tristeza de tener conciencia." (Carta de enero de 1906.)

A Jiménez Ilundain se le lamenta de que otros quehaceres le obliguen a tener algo descuidado su trabajo, "pero de cuando en cuando vuelvo a él —le dice— y vuelvo retemplado". Y por los mismos días le participa a otro amigo, el hispanista francés Camille Pitollet, que "cuando la lucha me deja, me recojo en mi torre de marfil para trabajar en mi Tratado del amor de Dios". (Carta de 17-II-1906.)

Según van pasando los meses de este año, vamos sabiendo varias cosas en relación con esta empresa a la que se halla entregado. Unas nos informan del estado en que se encuentra, otras nos revelan sus lecturas. A estas últimas pertenecen las que espigamos de la carta a Francisco Giner, fechada el 20 de setiembre, de la que procede el texto que figura al frente de este prólogo, al que preceden y siguen estos otros:

"Leo la vida de Lutero, leo el Evangelio, y las vidas de todos los que fueron haciéndose y cobrando conciencia de sí mismos según se hacían obrando sobre los demás. Cuando morimos es cuando nace nuestro yo, cuando se corona. Y estudio sociología en mí mismo y psicología en el pueblo que me rodea."

Y este que pregona algo de su estado de ánimo:

"Son estos abatimientos hondos los que me curan de los otros, es la nostalgia de la eternidad la que me redime de otras nostalgias. Si no tuviera esa inquietud radical ¿de dónde sacaría fuerzas para esta otra labor de aquí abajo?"

Casi dos meses después escribe al poeta catalán

Juan Maragall y le reproduce un pasaje de la obra que trae entre manos:

“Copio de mi *Tratado del amor de Dios*; ; Terrible mal la inteligencia! La inteligencia tiende a la muerte; a la estabilidad, la memoria. Lo vivo, que es lo absolutamente inestable, o absolutamente individual, es impensable. La lógica tiende a reducirlo todo a identidades y a géneros, a que no tenga cada representación más que un solo y mismo contenido en cualquier lugar o tiempo en que se nos ocurra. Y esto no es la verdad. Mi idea de Dios es distinta de sí cada vez que la concibo. La identidad que es la muerte, es la aspiración del intelecto; la mente busca lo muerto, pues lo vivo se le escapa; quiere cuajar en témpano la corriente fugitiva, quiere fijarla. Para analizar un cuerpo hay que destruirlo; para comprender algo hay que martarlo en la mente. Etc.” (Carta de 18-XI-1906) (4).

La correspondencia que por estas fechas mantiene con José Ortega y Gasset nos informa de algunos detalles referentes a sus lecturas y a sus desiderata. En una carta del 2 de noviembre le dice:

“Conozco, sí, *The Foundation of the Belief*, de Balfour. Es un libro agradable, con indicaciones sagaces e ingeniosas, pero obra de un dilettante, de un Cánovas metido a teólogo.”

Y en la del 2 de diciembre siguiente:

“Deme noticias de *Religionsphilosophies*. Conozco algunas, pocas. Las de Pfeleiderer, Höff-

⁴ Unamuno y Maragall. *Epistolario y escritos complementarios*. Barcelona, Edimar, S. A., 1951.

ding... y tengo noticias de otras por un libro de L. Stein. El que me interesa es Natorps, de quien nada he leído aún."

Pero a esta carta pertenece un detalle, creo que hasta ahora inédito:

"Si usted quiere —le ofrece— le enviaré, certificado, el manuscrito de mi *Tratado del amor de Dios*. Lo lee y me lo vuelve."

1907-1910. Años de lectura y de meditación.

El primero de ellos se inaugura con una carta a Francisco Antón, al que le participa:

"Lo que más hago es leer, sobre todo cosas de religión e historia religiosa." (Carta de 8-I-1907.)

Y casi a su final, una carta a Federico de Onís nos sigue informando de la empresa:

"A Ortega y Gasset dile que escribiré pronto; que ando atareadísimo, sobre todo en leer. Que la *Historia del Pictismo*, de Ritschl, me está siendo luminosísima y que estoy volviendo a chapuzarme en Platón." (Carta de 4-XII-1907.)

Pocas semanas antes, el 6 de noviembre, fecha en Salamanca una de sus habituales correspondencias para el diario argentino La Nación, en el que vió la luz antes de acabar el año. Lleva por título "Mi religión", y es la contestación a la pregunta que le hace un amigo suyo desde Chile, acerca de cuál sea la suya. "Pregunta análoga se me ha dirigido aquí varias veces. Y voy a ver si consigo no contestarla, cosa que

no pretendo, sino plantear algo mejor el sentido de tal pregunta."

"Mi religión —prosigue más adelante— es buscar la verdad en la vida y la vida en la verdad, aun a sabiendas de que no he de encontrarla mientras viva; mi religión es luchar incesante e incansablemente con el misterio; mi religión es luchar con Dios desde el romper del alba hasta el caer de la noche, como dicen que con El luchó Jacob."

Y hago gracia al lector del resto de este ensayo, que puede leer por sí mismo, pues en este volumen se halla incluido. Lo que sí quiero destacar es que, a pesar de ser, por lo que sabemos, un escrito de carácter ocasional, en cuanto a la circunstancia de la que nace, en él alientan no pocas huellas de sus inquietudes espirituales de estos años, no pocas de las cuales aflorarán en el Tratado a cuya composición se halla entregado.

En 1908 la tarca debió experimentar una pausa, sin por ello ser abandonada del todo. Así creemos descubrirlo en una carta a Ortega y Gasset, de 14 de mayo, en la que leemos lo que sigue, cuyo subrayado es nuestro:

"He vuelto a mi querido Tratado del amor de Dios. Lo estoy rehaciendo."

Lo primero se referiría a la pausa. Nada sorprendente si recordamos, aparte de sus actividades académicas, lo apremiante de sus colaboraciones y ciertas empresas editoriales coetáneas. Dejando a un lado las primeras bastaría recordar que el ensayo titulado "Verdad y vida" es de febrero de 1908 y que representa una continuación del que había titulado "Mi religión"; de por entonces son también otros que

luego ordenó en sendos volúmenes, y ese mismo año aparece el titulado *Recuerdos de niñez y de mocedad*. Todo está, me parece, justificado.

Lo segundo implicaría esa meditación a la que me he referido en el epígrafe, una ampliación de sus lecturas, un reconsiderar, seguramente retocándolo, el manuscrito que había ofrecido enviar a Ortega y Gasset.

Pero nada impide que en sus cartas de este año anuncie a sus corresponsales que continúa trabajando en su Tratado. Así se lo participa al poeta uruguayo Zorrilla de San Martín, el 5 de julio; al compatriota de éste Nin y Frías, el 30 del mismo mes; a José María Salaverría, el 19 de octubre, etc.

En 1909 reitera estas afirmaciones. Al poeta chileno Ernesto A. Guzmán se lo dice el 18 de marzo, aunque a mediados de junio siguiente puntualice que "mi Tratado del amor de Dios avanza poco a poco". [El subrayado es nuestro.]

Más detallada es la que le hace a su amigo y paisano Pedro de Múgica, lector de Español en la Universidad de Berlín, informándole sobre sus lecturas, y refiriéndose a su estado de ánimo lo hace en estos términos:

"Ahora estoy metido otra vez [subrayamos] en líos teológicos. Estoy leyendo la *Dogmatik*, de Julio Kaplan, profesor ahí, en Berlín, y me interesa mucho. Cada vez me interesan más estas materias y menos la filología. Por supuesto que no logro aquietar este continuo tormento, esta perpetua preocupación de qué ha de ser de nosotros después de la muerte...

Y sigo trabajando en mi *Tratado de amor de Dios*, donde voy dejando, hace ya tres años, todas mis inquietudes y tristezas." (Carta de 13-IV-1909.)

Y a Gilberto Beccari, su futuro traductor al italiano, le hará saber esto:

“Y en tanto mi *Tratado del amor de Dios* va más despacio de lo que yo querría.” (Carta de 7-XII-1909.)

Pese a lo cual este año no fué infecundo. Con el nuevo de 1910 volvió a la tarea, que a Francisco Antón le pondera en estos términos:

“Y no dejo de la mano mi *Tratado*. Pocas veces he trabajado tanto. Y es que Dios, al condenar a Adán a la muerte y la incertidumbre de su día, le dió el trabajo como consuelo.” (Carta de 4-I-1910.)

Lo mismo le reitera, pocos días después, a su gran amigo el poeta portugués Teixeira de Pascoaes.

En el otoño de este año compone Unamuno la mayor parte de los sonetos que iban a aparecer al siguiente con el título de Rosario de sonetos líricos, “más bien trágicos”, como le confesara un día a otro de sus corresponsales. Relacionar este libro con el que ya se anuncia como inmediato, con el título Del sentimiento trágico de la vida, es tarea que ha llevado a cabo Gene M. Hammitt, que considera al Rosario como un antecedente poético de la filosofía contenida en el segundo, careando alguno de los sonetos con los ensayos (5).

1911-1912. Publicación del *Tratado* con el título que hoy tiene.

Al mes de setiembre del primero de dichos años pertenece un testimonio, hasta ahora inédito, que po-

⁵ “Poetic Antecedents of Unamuno’s Philosophy”, en *Hispania*, 1962, XLV, págs. 679-682.

demos considerar como el antecedente más próximo al comienzo de la publicación de los ensayos en que durante tantos años venía trabajando Unamuno. Procede de una carta a Ortega y Gasset, al que le dice esto que sigue:

“Ya sabe usted mi único problema, el de la inmortalidad del alma en el sentido más medieval. Todo lo concentro en la persona. Lo grande del cristianismo es ser el culto a una persona, a una persona, no a una idea. No hay más teología que Cristo mismo, el que sufrió, murió y resucitó. Y sólo me interesan las personas. Si dentro de diez, cien, mil o cien mil siglos nuestra Tierra es una bola de hielo o un puñado de asteroides desiertos, toda la ciencia, y la filosofía, y el arte, etc., etc., no valen nada.

P.—¿Para qué viene el hombre al mundo?

R.—Para servir a Dios en esta vida y gozarle en la eterna.

Debía decir: Para gozar a Dios en la vida eterna por haberle servido en ésta. He aborrecido con toda mi alma el fariseísmo. No es menester definirlo... No se deje corroer por su ácido; le secarán el alma..., no se deje ganar por esos horribles pseudo-objetivismos. Chapúcese en su cristianismo originario, español, por ilógico y caótico que sea, y lávese en él de toda filosofía saducea que tiende a borrar el único problema, ¡el único! ¡*Memento mori!*” (Carta de 2-IX-1911.)

En otro texto, más de dos meses posterior, se nos informa de haber sido enviado ya a la imprenta el primero de los ensayos y al mismo tiempo la adopción de un nuevo título que es casi el definitivo, sin que sepamos a ciencia cierta cuándo ni cómo surgió.

Nos lo brinda una carta del autor al poeta portugués Teixeira de Pascoaes, al que le comunica esto:

“Y acabo de corregir las pruebas del primer capítulo de mi obra *Del sentimiento trágico de la vida en los individuos y en los pueblos*, que irá apareciendo en la revista *La España Moderna*.” (Carta de 16-XI-1911.)

Efectivamente, en ella, y en su número de diciembre, ve la luz, sin epígrafe, el primero de los doce ensayos, que, al ser publicados en volumen, llevaría el de “El hombre de carne y hueso”. El segundo, carente también de título, y que más tarde llevaría el de “El punto de partida”, aparece en el número de enero de 1912, de dicha revista.

Por esos mismos días le escribe al profesor francés Jacques Chevalier lo que sigue:

“Por mi parte trabajo como un negro. *La España Moderna* ha publicado los dos primeros capítulos de mi obra sobre el sentimiento trágico, que constará de unos diez o doce. El cuarto, que acabé ayer, es sobre la esencia del catolicismo, y el tercero, que se publicará en el número de febrero, sobre el anhelo de inmortalidad. Es la misma obra de filosofía religiosa a la que pensé dar el título de “Tratado del amor de Dios”, una labor de años.” (Carta de 3-I-1912.)

Todos los subrayados de estos párrafos nos pertenecen, y con ellos hemos pretendido llamar la atención sobre los varios datos que nos ofrecen. El primero de ellos, que la tarea de la publicación fué simultánea a la de su redacción definitiva; es más, parece que, empeñado en su tarea, va cumpliendo ésta bajo el apremio de lo anunciado en la revista. Un detalle más es el de lo impreciso del número de

ensayos de que la obra iba a constar —diez o doce—; y otro, el referente a la composición, pues si el cuarto, ya con su título definitivo “La esencia del catolicismo”, nos dice que lo “acabé ayer” —el 2 de enero—, el tercero, también con título, “El hambre de inmortalidad”, es el único que apareció en la revista con fecha al final de su texto, y es ésta: “Salamanca, XI, 1911”. Finalmente, el cambio de título, la sustitución del de Tratado del amor de Dios por el que hoy conocemos, más la información de que es una labor de años, cuyo itinerario trazamos más atrás con los testimonios de que hemos dispuesto.

Al IV de estos ensayos se refiere en una carta al escritor uruguayo Alberto Nin y Frías, que más adelante volveremos a utilizar, y que, aunque sin fecha, hay que situarla en 1912:

“Cada día se definen y corroboran mis ideas sobre el protestantismo en España. Sigue sin ser traducido a nuestro espíritu. Y por otra parte propendo cada vez más a lo que yo llamaría el catolicismo popular español, que no es el oficial de la Iglesia. Cuanto más estudio las últimas derivaciones protestantes más me convenzo de que riñen con las más entrañadas aspiraciones del alma de mi pueblo. En el IV de estos mis ensayos, el que se publicó en el mes de marzo pasado bajo el título de “La esencia del catolicismo” he intentado demostrarlo. El idealismo protestante de los pueblos germánicos debilita y neutraliza nuestra aspiración casi semítica, nuestro anhelo de señales y de otra vida, nuestro realismo religioso que se cifra en lo escatológico. Pero de esto otra vez” (6).

⁶ Trece cartas inéditas de Miguel de Unamuno a Alberto Nin y Frías, edición y notas de Pedro Badanelli, segunda edición, Buenos Aires, La Mandrágora, 1962. La primera, con el título

Esos III y IV ensayos aparecieron en los números de febrero y marzo, y el V, "La disolución racional", en el de abril, y el VI, "En el fondo del abismo", en el de mayo. Que la tarea seguía, creemos descubrirlo en este pasaje de una carta al poeta uruguayo Zorrilla de San Martín, al que en 27 de abril de 1912 le dice esto que sigue:

"Ahora me traen muy atareado y preocupado los artículos que desde diciembre pasado estoy publicando en *La España Moderna* y que constituyen mi hasta hoy obra capital" (7).

Promediada ya la publicación de la obra, tal como ha llegado hasta nosotros, su correspondencia de estas fechas sigue informándonos del curso de lo que de ella le falta. Al italiano Gilberto Beccari le hace saber todo esto, muy importante para don Miguel, pues, como más adelante se detallará, está a punto de aparecer la versión italiana de lo ya publicado.

"De mi trabajo *Del sentimiento trágico* van publicados seis capítulos que hacen ciento dieciocho páginas de *La España Moderna* y tengo los originales de los seis a disposición de usted. El número próximo publicará el VII y tiene la revista el original del VIII, para julio. Tengo concluido el IX y me falta escribir los tres últimos, pues serán doce. El total hará unas doscientas cuarenta páginas de la revista." (Carta de 27-V-1912).

A estas alturas, por lo que hemos subrayado, estaban redactados los nueve primeros ensayos. El VII,

levemente cambiado apareció en Santa Fe, República Argentina, en 1944.

⁷ Publiqué esta correspondencia en el ensayo "El poeta uruguayo Juan Zorrilla de San Martín, y Unamuno", aparecido en *Cuadernos Hispánicos*, n.º 58, Madrid 1954, págs. 29-57.

“Amor, dolor, compasión y personalidad”, se publicó en el número de junio; el VIII, “De Dios a Dios”, en el número de julio, y el IX, “Fe, Esperanza y Caridad”, en el del mes siguiente, agosto. Pero quizá el X se hallase en estado muy avanzado de redacción, pues tres días antes le escribe a Azorín lo que sigue:

“Ahora, mientras prosigo mi obra sobre el sentimiento trágico —el capítulo X, para setiembre, sobre la manera de sentir y concebir la vida eterna me está dando mucho quehacer—, desahogo amarguras en articulitos de un humorismo acre con destino al *Mundo Gráfico*, y para remontar la intención leo a Miguel de Molinos. Quiero escribir luego unos comentarios a Séneca y un *Tratado de Lógica*.” Carta de 24-V-1912.)

Ese capítulo X, que tanto quehacer le está dando, es el titulado “Religión, mitología de ultratumba y apocatastasis”, y se publicará en el número de setiembre, como su autor tenía previsto. De uno de esos proyectos, el relativo a Séneca, y de algún otro nuevo le había informado al escritor uruguayo Nin y Frías en una carta sin fecha, que habrá que situar en este mes de mayo. Pero antes de reproducir lo que a nuestro propósito afecta, hagamos constar que la lectura de Molinos, que le anuncia a Azorín, deja sus huellas en este mismo ensayo o capítulo. He aquí lo que le dice al amigo del Uruguay:

“Por mi parte, aunque diversifico mi actividad mental, parte por gusto y parte por necesidad y exigencias de mi público, sigo interesándome ante todo y sobre todo por el problema religioso. En rigor es lo único que de veras me interesa. Y si usted ve *La España Moderna*

—seguramente la mejor revista española— habrá visto cómo empecé en el número de diciembre del año pasado a publicar en ella una serie de ensayos sobre el problema religioso bajo el título *Del sentimiento trágico de la vida*. Se han publicado ya seis y faltan otros cinco o seis más. Acaso luego los publique en tomo. Y después quiero hacer un trabajo sobre la mística española, y otro de comentarios a Séneca.”

Retengamos el propósito de reunir en volumen la obra completa, pues a él volverá muy pronto. Y consignemos que los dos ensayos últimos, “El problema práctico”, que hace el número XI de la serie, y el XII, “Don Quijote en la tragicomedia europea contemporánea”, aparecieron, respectivamente, en los números de octubre y diciembre de la revista, el último de ellos, por cierto, precedido del epígrafe “Conclusión”. Como se ha visto, el número de noviembre no publicó ninguno, lo que nos mueve a suponer que la tarea de remontar el último debió ser ardua. Nos lo deja entrever también el texto de otra carta, dirigida ésta al escritor salmantino José Sánchez Rojas, en la que el proyecto que le comunica se ve que ha experimentado una alteración. Dice así:

“Yo, atollado en problemas teológicos. Casi todo el año se me ha ido en esas cavilaciones sobre el sentimiento trágico de la vida, que empezó a publicarme *La España Moderna* en diciembre pasado y terminará en el próximo noviembre.” [El subrayado es nuestro.] (Carta de 30-IX-1912.)

Salvado este retraso en el cálculo previsto, y publicado el último de los ensayos en el número de diciembre, no sabemos hasta qué punto pudieron incor-

porarse a él algunas de las lecturas que en carta a Ortega y Gasset del mes anterior le hace saber que está haciendo. Aunque, desde luego, el tercero de los autores citados en ella, Benedetto Croce, sí aparece citado en esas páginas finales de la obra. He aquí el texto, hasta ahora inédito:

“Estoy leyendo a la par la *Ethik*, de Herrmann, y la *Logik der reinen Erkenntniss*, de Cohen, y la *Logica*, de Croce. Cohen [con quien Ortega había estudiado en la Universidad de Marburgo], se lo repito a usted, no me entra; es un saduceo que me deja helado. Comprendo bien su posición, pero ese racionalismo o idealismo a mí, espiritualista del modo más crudo, más católico en cuanto al deseo, todo eso me repugna. No me basta que sea verdad, si lo es. Y luego no puedo, no, no puedo con lo *puro*: concepto puro, conocimiento puro, voluntad pura, razón pura, tanta pureza me quita el aliento; es como meterme debajo de una campana neumática y hacerme el vacío. Hay alturas a las que está tan enrarecido el aire que la sangre salta de las arterias y se asfixia uno. Y desea bajar a lo más bajo, donde hay aire graso y tierra que agarrar y en ella flores de pasión, de ilusión, de felices engaños, de consoladoras supersticiones (sí, hasta supersticiones), de viejas cantinelas de la infancia. Acabo a las veces esas lecturas persignándome, rezando un Padrenuestro y un Avemaría y soñando en una gloria impura y una inmortalidad *material* del alma, en unos siglos de siglos en que encuentre a mi madre, a mis hijos, a mi mujer, y tenga la seguridad de que el alma humana, esta pobre alma humana mía, la de los míos, es el fin del universo. Y no sirve razonarme, ¡no, no, no!

No me resigno a la razón." (Carta de 21-XI-1912.)

Influyesen o no tales lecturas en la composición de la obra, creemos que esta confesión que le hace a Ortega y Gasset bien puede servir como colofón a la doctrina que ha venido desarrollando a lo largo de los doce ensayos de su obra. Sin desechar la posibilidad de que esa frecuentación de tratados de Lógica le viniese sirviendo de acarreo de materiales para la redacción de ese prometido Tratado de ella, de que le había escrito a Azorín. La tarea de componer aquélla ya la da por conclusa, y de ello le informa al escritor canario Domingo Doreste en una carta que, por lo que en ella dice, no puede ser del mes de marzo de 1912, sino de muy de su final, en este sentido: "Fuera de esto yo descanso de mis doce ensayos sobre El sentimiento trágico de la vida, mi antiguo Tratado del amor de Dios, publicados este año en La España Moderna".

Sería curioso trazar el paralelismo entre las ideas que nutren este libro con las expuestas en escritos públicos coetáneos de su redacción. Sin tiempo ni espacio para hacerlo en esta ocasión, ofrecemos al lector un caso que nos parece digno de atención. Lo encontramos en una de sus colaboraciones de la revista londinense Hispania, en cuyo número de 1.º de marzo de 1912, y con el título "Una base de acción", fué publicada una colaboración unamuniana de la que espigamos estos pasajes:

"Conozco un hombre desdichado que, bajo el peso de la perspectiva pavorosa de ultratumba, pelea con todas sus fuerzas por hacer que si le está destinado el anonadársele la conciencia sea este anonadamiento una injusticia, por merecer la inmortalidad, por hacerse en cada cosa en

que se empeña o le empeñan insustituible y único, por superarse. Su menester es para él siempre pasión. Jamás ha transigido en hacer cosa alguna por cumplir, por salir del paso, por justificar legalmente el emolumento. Pone en cada cosa toda la carne en el asador, según el dicho vulgar, el mismo empeño y ahinco en una conversación privada que en un discurso público y la misma alma en una carta que en un escrito destinado a la publicidad.

Y como pone pasión en todo cuanto hace logra a menudo provocar el aplauso o la censura, la atracción o la repulsión de aquellos a quienes se dirige. ¡Poner pasión! Poner pasión es poner padecimiento; es dar sangre, corporal o espiritual, a los demás; morir, de una vez o poco a poco, en servirlos. Y es morir así por no morir, por apasionada ansia de no morir, por no merecer la muerte, por hacer que sea nuestro anonadamiento, si es que nos está reservado, una injusticia.

Sin esta trágica base trascendente, todo eso de aportar nuestro grano de arena a la obra del progreso, todo eso de servir al designio social, todo lo de elevar el nivel común de cultura no es sino retórica fría —retórica, no poesía, no creación moral— al servicio de los apagados de sentimiento, que pueden ser, por lo demás, personas de altísimo entendimiento y de rectas intenciones. Por mi parte no siento el deber, el de mi oficio sobre todo, sino sobre esa base de pasión. El sencillo creyente con la fe tradicional cristiana obra para merecer la gloria, y conforme a ciertos mandamientos ya prescritos y hasta en sus más menudos pormenores reglamentados —porque junto a la Ley divina, al Decálogo, hay reglamentos y divinas órde-

nes y divinos decretos que en nombre del Señor promulgan los que se dicen sus ministros—; yo, por mi parte, con una fe a base de incertidumbres y desesperanza, obro para no merecer la muerte completa e irrevocable, para que todos mis hermanos piensen cuando yo muera que no debía haber muerto, que me hice insustituible.” (8).

1913. *Del sentimiento trágico*, en un volumen.

Antes de acabar el año anterior, ya lo advertimos, expresó privadamente Unamuno su propósito de reunir en un volumen los doce ensayos que habían ido apareciendo en La España Moderna. Así se lo comunica al filósofo italiano Benedetto Croce, en estos términos:

“Por mi parte preparo la publicación en volumen de los ensayos sobre el sentimiento trágico de la vida que en la revista *La España Moderna* he venido publicando.” (Carta de 16-X-1912) (9).

Al año siguiente, al comunicarle análogo propósito a Jiménez Ilundain, precisa quien edita esta obra:

“La Editorial Renacimiento, de Madrid —le escribe—, que es hoy la que más trabaja y mejor paga, me va a editar en un volumen mis doce ensayos *Del sentimiento trágico de la vida*.” (Carta de 11-II-1913.)

Esa firma es la que en 1912 había publicado Soliloquios y conversaciones y Contra esto y aquello, to-

* Incluido hoy en el tomo VIII de las *Obras Completas*.

9 Véase mi ensayo “Benedetto Croce y Miguel de Unamuno (Historia de una amistad)”, en *Annali, Sezione Romanza*, Nápoles, año I, número 1, 1959, págs. 1-29.

mos en los que don Miguel reunió gran número de sus correspondencias en diarios españoles y americanos, cuya redacción resulta, por sus fechas, coetánea, como para alguna vimos, de los años en que leía y meditaba afanosamente en la preparación del entonces llamado Tratado del amor de Dios. (Veintitrés en el primero de ellos, fechadas entre 1907 y 1910, y veinticuatro en el segundo, dadas a conocer entre 1907 y 1911). La misma editorial había amparado en ese año el tomito titulado El porvenir de España, cumpliendo la idea de su director, Gregorio Martínez Sierra, de reunir las olvidadas correspondencias de Gabinet y Unamuno, sepultadas en la colección del diario El Defensor de Granada, y ahora va a incorporar a sus títulos no sólo la obra unamuniana a la que venimos refiriéndonos, sino la colección de cuentos y relatos novelescos llamada El espejo de la muerte.

Un mes antes que a Ilundain le comunica lo mismo a José María Salaverría, y al hacerlo añade esto, que ya había anticipado al poeta canario "Rafael Romero":

"Es con mucho, lo más sustancial y fundamental que he escrito, sin excluir el comentario al *Quijote*. [Se refiere, claro está, a la *Vida de Don Quijote y Sancho*, aparecida en 1905.] Y lo dí a la *España Moderna* por más sería y para que sólo circulase entre cierto público." (Carta de 14-I-1913.)

La tarea editorial debió ser lenta. En una carta al profesor francés Jacques Chevalier, de 14 de junio de ese año, le asegura:

"Estoy acabando de corregir las pruebas de mis ensayos sobre el sentimiento trágico que

no tardarán en aparecer en libro, que recibirá usted.”

Y muy a finales del mismo, el 24 de diciembre, volviéndose a dirigir a él, sabemos de su aparición y de algunos ejemplares que el autor ha enviado. Algo de esa lentitud se descubre en una frase de otra carta —ésta ya de febrero de 1914— en que le dice a su traductor al italiano, refiriéndose a la edición española, “que al fin publicó la casa Renacimiento”.

La segunda de las cartas a Chevalier antes citada alude a la distribución que don Miguel hizo de su nuevo libro, tarea hoy imposible de rehacer, pero tal vez reveladora en lo poco que de ella hemos logrado puntualizar:

“Mi *Sentimiento trágico* —le dice— anda ya corriendo mundo. He repartido algunos ejemplares entre Francia, Inglaterra, Italia y Alemania, a escritores que saben castellano y supongo se interesen por problemas religiosos. Si sabe usted de alguno, dígamelo. En una carta que me enviaron figura un señor M. Vezi-net, de ahí, de Lyon. Pero por el que me dió la nota he sospechado si se tratará de uno de esos eruditos hispanizantes a quienes apenas si interesa la España viva de hoy y menos el hambre de Dios y de inmortalidad de un pobre español actual.”

En esa misma carta se refiere a la nueva obra que trae entre manos, el poema El Cristo de Velázquez. “que a mí me parece —le asegura— mi mejor obra, más serena y más concentrada”, y añade esto:

“No tiene la inquietud y el tormento de mi *Sentimiento trágico*. Y es que he encontrado

al hacerla mucho del alma de mi niñez, madurada por meditaciones. Y habla en ella, creo, lo mejor del alma de mi pueblo." (Carta de 24-XII-1913.)

Por otra carta al mismo Chevalier, algo posterior, sabemos el nombre de uno de los destinatarios franceses del nuevo libro, y que, al parecer, tenía Unamuno gran interés en que llegase a sus manos:

"Siguiendo la indicación de usted remití un ejemplar, dedicado, de mi *Sentimiento trágico* a M. Roger Jourdain, élève de l'Ecole Normale Supérieure, rue d'Ulm, 45, Paris (todo esto iba en la cubierta) y después de correr y corregir rue Guersant, 15, me lo han devuelto de París por no encontrársele a M. Jourdain. ¿Podría usted averiguar su paradero? Porque tengo ya interés en que el libro llegue a sus manos." (Carta de 9-II-1914.)

Dejando a un lado el envío de ejemplares para ser traducidos a otras lenguas, a lo que ya nos referiremos, una carta al poeta chileno Ernesto A. Guzmán nos revela algo sobre los ejemplares que mandó a América:

"Creo recibiría usted —le dice— un ejemplar de mi obra *Del sentimiento trágico de la vida*. Es usted uno de los cuatro suramericanos a quienes se lo he enviado." (Carta de 12-II-1914.)

Es muy posible que otro de ellos fuese el uruguayo Vaz Ferreira, que comentó este libro de Unamuno públicamente en sus Lecciones sobre pedagogía y cuestiones de enseñanza, comentario que éste glosó

en una de sus correspondencias al diario argentino La Nación.

En torno al "sentimiento trágico".

Ya publicado el libro y antes de analizar otras de sus vicisitudes tratemos de puntualizar lo que Unamuno entendió por "sentimiento trágico". Y aunque es tarea que el lector puede hacer por sí mismo, sin afán de inmiscuirme en algo tan personal, procedo que reunamos algunas apreciaciones suyas.

En el ensayo I se lee esto que sigue:

"Hay algo que a falta de otro nombre, llamaremos el sentimiento trágico de la vida, que lleva tras sí toda una concepción de la vida misma y del universo, toda una filosofía más o menos formulada, más o menos conciente. Y ese sentimiento pueden tenerlo, y lo tienen, no sólo hombres individuales, sino pueblos enteros. Y ese sentimiento más que brotar de ideas, las determina, aun cuando luego, claro está, estas ideas reaccionen sobre él, corroborándolo"

A lo que añade una relación de "hombres de carne y hueso ejemplares típicos de esos que tienen el sentimiento trágico de la vida"; relación encabezada con Marco Aurelio, a la que pone fin Kierkegaard.

La base de este sentimiento la expone en el ensayo II, en estos términos:

"Porque vivir es una cosa y conocer otra, y como veremos, acaso hay entre ellas tal oposición que podamos decir que todo lo vital es antirracional, no ya sólo irracional, y todo lo racional antivital. Y ésta es la base del sentimiento trágico de la vida."

Lo que completa así más adelante:

“Y ese punto de partida personal y afectivo de toda filosofía y de toda religión es el sentimiento trágico de la vida.”

En el IV de sus ensayos relaciona su concepción con el descubrimiento de la muerte:

“Así, cada uno por su lado, judíos y griegos, llegaron al verdadero descubrimiento de la muerte, que es el que hace entrar a los pueblos, como a los hombres, en la pubertad espiritual, la del sentimiento trágico de la vida, que es cuando engendra la humanidad al Dios vivo.

Y este sentimiento —puntualiza en el ensayo VIII—, obsérvese bien, porque en esto estriba todo lo trágico de él, es un sentimiento de hambre de Dios, de carencia de Dios. Creer en Dios es, en primera instancia y como veremos, querer que haya Dios, querer que Dios exista.

No es, pues, necesidad racional —sigue más adelante— sino angustia vital, lo que nos lleva a creer en Dios. Y creer en Dios es, ante todo, y sobre todo, he de repetirlo, sentir hambre de Dios, hambre de divinidad, sentir su ausencia y vacío, querer que Dios exista.”

Y en el penúltimo de estos ensayos, el XI, tras haber indicado en el IX que lo que se propone en esta obra es “dar forma lógica a un sistema de sentimientos alógicos”, se contiene una declaración del propósito que le ha guiado al escribirla:

“Lo que llamo el sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos es, por

lo menos, nuestro sentimiento trágico de la vida, el de los españoles y el pueblo español, tal como se refleja en mi conciencia, que es una conciencia española, hecha en España. Y ese sentimiento trágico de la vida es el sentimiento mismo católico de ella, pues el catolicismo, y mucho más el popular, es trágico.

Y como he querido en estos ensayos mostrar el alma de un español y en ella el alma española, he escatimado las citas de escritores españoles prodigando, acaso con exceso, las de otros países. Y es que todas las almas humanas son hermanas.

Es la filosofía, es la lógica, es la ética, es la religiosidad que he tratado de esbozar, y más de sugerir que de desarrollar, en esta obra. Desarrollarlas racionalmente, no; la locura quijotesca no consiente la lógica científica."

Tras de lo que aparece, como conclusión o último ensayo de la serie, el que lleva por título "Don Quijote en la tragicomedia europea contemporánea", que se inicia con una afirmación relativa al modo en que esta obra fué compuesta, y confirma algo que anteriormente insinuamos:

"Han ido saliendo de mis manos a la imprenta en una casi improvisación sobre notas recojidas durante años, sin haber tenido presentes, al escribir cada ensayo, los que le precedieron. Y así irán llenos de contradicciones íntimas —al menos aparentes— como la vida y como yo mismo."

Este juicio lo repetirá, como veremos, en un testimonio epistolar un poco posterior. Y respecto a las contradicciones, al concepto de la filosofía y a su modus operandi en esta obra, lo que sigue:

“Es, pues, la filosofía también ciencia de la tragedia de la vida, reflexión del sentimiento trágico de ella. Y un ensayo de esta filosofía, con sus inevitables contradicciones o antinomias íntimas, es lo que he pretendido en estos ensayos. Y no ha de pasar por alto el lector que he estado operando sobre mí mismo, que ha sido éste un trabajo de auto-cirugía y sin más anestésico que el trabajo mismo.”

Liberado ya de esta empresa —“descanso de mis doce ensayos”, le escribió a Domingo Dorreste— después de cumplida y viéndolos reunidos en un volumen, comienza el desfile de juicios y opiniones públicas y privadas. Y aunque de las primeras encontrará el lector alguna información en la bibliografía de este volumen, elijo una porque motivó un comentario del propio don Miguel, al que vamos a referirnos.

En la revista Ateneo, de Valladolid, apareció una reseña, en 1914, del escritor Francisco de Cossío, que, leída por don Miguel, le inspiró una carta a su autor, de la que proceden estos pasajes:

“¿Y qué quiere usted que le diga, amigo mío, —aunque sin conocerlo me creo con derecho a darle este nombre— a cuenta de lo que en el *Ateneo*, de Valladolid dice usted de mi *Sentimiento trágico*? Quise producir con él efectos como el que parece que en usted ha producido. Me doy por bien pagado, pues. ¡Y gracias, desde luego, muchas gracias!

Sí, tiene usted razón: los más de los que me llaman raro y loco ni me conocen personalmente ni han leído jamás un libro mío. ¿Que sí siento lo que digo? Sí, lo siento, por lo menos en el momento de decirlo. Rara vez dejo

sedimentar mis sentimientos. Y en todo caso podría demostrar que nadie ha sido en España más fiel que yo a sus principios fundamentales, a sus ideas centrales (que son pocas). El juego dialéctico de mis contradicciones no ha hecho sino corroborar esa unidad fundamental. Mi *Sentimiento trágico* lo he venido pensando más de diez años, pero zurcí las notas tomadas en ese tiempo y redacté el libro según enviaba las cuartillas a *La España Moderna*. He sido siempre un improvisador." (Carta de 24-X-1914.)

Lo que se corrobora con el pasaje más arriba transcrito de la propia obra impresa.

Años más tarde, el pensador uruguayo Carlos Vaz Ferreira deslizó una nota en el volumen VIII de sus Lecciones sobre pedagogía y cuestiones de enseñanza (pág. 105), de la que reproducimos lo que a nuestro objeto interesa:

"Más tarde se ha publicado la obra *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, de Unamuno. Este renovador de ideas ha conseguido lo que no suele suceder con los espíritus de ese tipo, escribir "su libro", en el cual se trata el problema central con una fuerza y una hondura que podrán ser normales en el pensar, pero que, en el escribir son completamente excepcionales. Siento no poder extenderme aquí, pero me propongo trabajar mucho sobre los jóvenes con ese libro, tan fecundo cuando se le aprueba como cuando se le contradice. Yo acabaré corrigiendo el libro (o mejor, completándolo; pensaría el mismo autor quién debería haber hecho eso); defendiendo un poco a la razón contra Una-

muno, precisamente desde el punto de vista unamuniano del "quijotismo". "El quijotismo supremo de la razón humana..." y basta anunciar esto para sugerir todo lo que puede hacer pensar ese libro."

Enviada esta obra a don Miguel, se creyó obligado —tan directa era la mención— a contestarla por sí mismo, y así lo hizo en una de sus correspondencias en La Nación, de Buenos Aires, precisamente titulada "Mi libro". De ella ofrecemos a continuación los pasajes que juzgamos más interesantes:

"Pues ahora bien, me adelanto y digo que no sé ni creo que podré saber nunca si mi obra *Del sentimiento trágico de la vida* es o no "mi libro". Mi libro para mí podría ser otro —no digo que lo sea—, pero para los demás parece ser ese que anda ya por ahí en francés y en italiano, y que lo están vertiendo en alemán y en inglés. Lo cierto es que yo no me creía muy capaz de hacer "un" libro, "mi" libro. Debo añadir, no sé si con arrogancia o sin ella, que mi libro me creía yo mismo, que en todos los míos he puesto el hombre que soy, y que no creo caber en ninguno de ellos. Y el hombre con sus íntimas contradicciones que son lo que hace su vida. ¿Ponerse todo entero en un libro no es enterrarse en él? Aunque sea para resucitar en cierto modo. Pero para resucitar en otros... y aun cuando esos otros sean como Vaz Ferreira, francamente... Pero... el que no vive en otros no puede vivir en sí, sino morir. Y si ese libro sirve para que me nieguen, sirve para darme vida. Yo digo con Walt Whitman: "Vosotros diréis mis mejores pensamientos, los que yo no llegué a decir" y

“encargo que no se funde sin mi teoría o escuela”.

Pero el que Vaz Ferreira, u otro de su envergadura mental y cordial, complemente ese mi libro, me parece aún mejor que el que lo complemente yo. Me dice Vaz Ferreira que debería haber sido yo mismo quien corrigiera o complementara ese libro. Y ¿para qué, si lo hace él o lo hace otro que sepa hacerlo? ¿No es preferible que luego comente yo esa corrección que a mi obra se haga? ¡Cuántas veces la repercusión de un pensamiento nuestro, que es ya otro pensamiento, nos sugiere pensamientos nuevos!

Yo no sé si —termina—, como Vaz Ferreira dice, el libro que he escrito sobre *El sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos* es o no mi libro, pero empiezo a creer que pueda llegar a ser uno de los libros de la post-guerra, ahora que tantas pobres gentes acongojadas se preguntan en qué va a parar todo esto y se asustan ante lo que llaman el salto en las tinieblas y predicen el caos. Y lo predicen sin saber que no hay orden mayor, ni más estable, que el del caos. Y ahora me quedo aguardando con impaciencia la corrección que con mis doctrinas —¿mías?, ¿no impersonales más bien?— Vaz Ferreira haga de lo que en ese mi libro expuse sacándolas más del corazón que de la cabeza” (10).

La traducción italiana.

De las que a varias lenguas se hicieron de esta obra de Unamuno es ésta no sólo la más temprana,

¹⁰ Publicado en *La Nación*, de Buenos Aires, 23-IX-1919. Hoy figura en el tomo VIII de las *Obras Completas*, págs. 585 a 590.

sino aquella cuya historia conocemos mejor. Trátemos de reconstruirla, utilizando, como hasta aquí, los textos e informaciones del autor que se nos han conservado.

La primera mención de tal proyecto nos la ofrece su correspondencia del año 1908. En una carta a Ortega y Gasset del 14 de mayo de ese año, aquella en que le dice, refiriéndose, claro está, al Tratado del amor de Dios —“lo estoy rehaciendo”—, añade esto: “y tengo ya quien me ha prometido traducirlo al italiano”.

Quien le había hecho ese ofrecimiento, muy anterior, como vemos, a su publicación en La España Moderna, nos lo aclara otra carta de ese año dirigida a Gilberto Beccari, que más tarde será quien lleve a cabo la empresa:

“Ahora trabajo en mi *Tratado del amor de Dios* —le escribe— y también tengo ofertas de un italiano, Federico Giolli, de Intra, Novara, para traducírmelo cuando lo publique.

Después de los pueblos de lengua castellana es en Italia donde he logrado hacerme con mis obras y escritos algunos lectores y amigos, y donde ellos han logrado alguna repercusión. Y este afecto, como es natural y humano, ha despertado en mí el afecto que a esa hermosa tierra profeso desde que hace diecinueve años la visité.”

Ese mismo año, el propio Beccari tradujo al italiano un capítulo de la *Vida de Don Quijote y Sancho*, que apareció en la *Nuova Rassegna di Letterature Moderne*, y la poesía “*Nubes de ocaso*”, que al siguiente daría a conocer la revista *Poesia*, de Marinetti. Y en cuanto a Giolli, también en 1909, en las páginas de la *Nuova Antologia* publicó un ensayo ti-

titulado "*Miguel de Unamuno e la vecchia Spagna*".

Nada volvemos a saber de este proyecto hasta 1912. Y el acuerdo al que llegó el autor con Gilberto Beccari fué el de publicar la versión italiana en dos partes, integrada cada una de ellas por seis ensayos. Será aquél quien haga la versión, y don Miguel a fines de mayo le ofrece el original de los seis primeros. Cuatro meses después se impacienta por el retraso en estos términos:

"Respecto a la traducción de mi obra *Del sentimiento trágico de la vida*, quiero que el director-editor de la Colección diga de una manera formal cuándo la publicará, que dé un plazo. Es lo único que pido y exijo, y me parece bien poco. Cedo el manuscrito y autorizo la traducción y publicación sin reservarme derecho alguno, movido por mi interés en ser conocido en esa Italia, a que tanto quiero, mas no quiero que sea el cuento de nunca acabar. Así, pues, que le diga a usted el editor redondamente el plazo máximo en que puede estar la traducción al público y que se comprometa mediante una carta. Me parece que no es exagerada mi exigencia. Ahí va el capítulo XI y anteuúltimo. El último, que aparecerá en *La España Moderna* en el mes de noviembre [ya sabemos que fué en el de diciembre] se lo enviaré dentro de un mes. Y la traducción italiana puede muy bien aparecer antes que lo dé yo en volumen." (Carta de 25-IX-1912.)

Este requerimiento, bien generoso por otra parte, debió ser atendido, pues en diciembre de ese año se dirige a Odoardo Campa en este sentido:

"Veo su carta del 20 del pasado noviembre

en que se compromete a publicar dentro del año 1913 la traducción italiana de la primera parte de mis ensayos *Del sentimiento trágico de la vida*, traducción que va a hacer el señor G. Becari, único autorizado por mí para ello. Dándole las gracias por haber accedido a esa condición, para mí de alguna importancia, pues así no he de verme en el caso de que otro solicite mi autorización prometiéndome publicarlo antes, queda suyo affmo." (Carta de 3-XII-1912.)

Convenidas las condiciones y seguro ya de que la publicación no se hará esperar, don Miguel se lo participa a sus amigos. A José María Salaverría se lo hace saber en los primeros días del año 1913, y pocas semanas más tarde a Jiménez Ilundain. En abril siguiente, al poeta chileno Ernesto A. Guzmán, y por las mismas fechas una carta a su traductor, Becari, nos informa de que para esta versión ha redactado Unamuno un prólogo, cuya traducción ha debido crearle a aquél algunas dificultades, pues en esas líneas trata de resolverle las consultas planteadas:

"No tengo copia del prólogo que le envié para la traducción del *Sentimiento trágico*, pero:

Secos racionalistas: llamamos seco a un hombre árido, sin emoción, frío, insensible.

Me hastía la... es me harta, me molesta, me estoy hartado de oír hablar de tanta cosa pura. (Esto de lo puro se lo puede explicar cualquier germanófilo o un crociano.

Me hastía la... es me harta, me molesta, me fastidia.

Mi empeño de encararlo... o afrontarlo. Como no tengo copia no sé qué dirá el párrafo.

Las otras dos consultas, a falta del texto, no entiendo bien.” (Carta de 14-IV-1913.)

A fines de ese año, por lo que le escribe a Jiménez Ilundain, la traducción italiana ya debía estar en prensa, pero no apareció hasta el siguiente, casi al mismo tiempo que la edición española en volumen. Así nos lo descubre esta carta a Beccari.

“Recibí el ejemplar de la traducción de la primera parte de mi *Sentimiento* que me envió usted —¡gracias!— y dos que me envió Campa. ¿Le mandé a usted la edición española que al fin publicó la casa “Renacimiento”? Creo que no, pero dígamelo porque se la enviaré.

Está mucho mejor presentada la traducción italiana. Veremos ahora lo que dice ahí la crítica y cómo se prepara la publicación de la segunda parte.

Nada le digo a Campa de la propaganda de mi libro. El y usted conocen mejor que yo las gentes a quienes puede interesarles. Yo conozco ahí a varios escritores, entre otros a Croce —a quien envié el original castellano—, a Prezzolini, a Papini, a Arturo Farinelli, a Mario Schiff, a Borgese... Pero ustedes conocen mejor a los críticos de las revistas.” (Carta de 2-II-1914.)

Pocos días más tarde al poeta portugués Teixeira de Pascoaes, no sólo le da noticia de la publicación de la primera parte, sino que le anuncia: “Pronto saldrá la segunda”. Lo que no se cumplió, ya que habrían de pasar diez años hasta que este anuncio se convirtiese en realidad.

E impaciente, y con razón, de nuevo le pregunta al propio Beccari, al mediar junio de 1916. “¿Y la segunda parte de su traducción italiana?”

Tres años más tarde, en enero de 1919, a la italo-argentina Elvira Rezzo, que por ello se interesa, sólo podrá decirle:

“Ahí, en Italia, es donde primero se tradujo algo mío. Anda en italiano [había aparecido en 1913], con el título de *Commento al Don Chisciotte, mi Vida de Don Quijote y Sancho* [también traducida por Gilberto Beccari] y la primera parte de mi obra hasta hoy capital: *Del sentimiento trágico de la vida*, en la que puse lo más íntimo y a la vez lo más doloroso de mi espíritu.

Cuando de esa Italia vuelva a la Argentina, tampoco olvide que en esta vieja y eremítica España que le ha dado a usted su lengua, en esta España, atacada hoy del delirio de disolución, hay un hombre, ya no joven, a quien el dolor de su patria y del universo le empuja a la tarea de despertar a Dios en las conciencias de sus hermanos y hermanas todos en destino humano. Porque no dormimos nosotros en Dios, sino que Dios duerme en nosotros; no nos tenemos que despertar en El, sino que tenemos que despertarle a El en nosotros.” (Carta de 29-I-1919).

Un año después volverá a preguntarle a Beccari —el 20 de junio—: ¿Cuándo aparece ahí, en italiano, la segunda parte de mi Sentimiento trágico?” La pregunta era muy razonable, y no sólo por la demora de su publicación, sino porque en aquellas fechas la misma obra, y entera, había aparecido ya en versión francesa.

Solamente al mediar febrero de 1921 parece que el proyecto, ya añejo, se realiza. Y escribiendo de nuevo a Beccari, le dice así:

“Le envío la autorización para la segunda parte del *Sentimiento trágico*. He observado, además, que en las traducciones que de mis cosas se han hecho —al italiano, francés, inglés y alemán— las dificultades no son de lengua, sino de concepto, de psicología, y acaso de que llene mis escritos de alusiones e ideas que yo creería corrientes —y más fuera de España—, y veo que no lo son. Sobre todo cuando entran en el terreno de la religión. Aquí mismo es lo que ha hecho que pase para muchos como escritor oscuro. Además de que me gusta dejar las cosas esbozadas esquemáticamente, aludidas, y no diluirlas.” (Carta de 15-II-1921.)

Dos años más tarde, aunque con fecha de 1924, acusa recibo Unamuno del ejemplar que de Italia le envían conteniendo la II parte de su libro, los seis ensayos restantes. Han llevado a cabo la traducción Gilberto Beccari y Odoardo Campa, y lo edita La Voce, de Florencia. Y ya muerto el autor, aparecerá en la misma ciudad la edición conjunta de los dos volúmenes ya citados. Esto ocurre en 1937, y el volumen forma parte de la “Collezione Grandi Stranieri”, de la editorial “Rinascimento del libro”.

En la Bibliografía encontrará el lector algunas reseñas aparecidas en Italia sobre la versión italiana de esta obra.

La traducción francesa.

La primera noticia que de ella tenemos remonta a 1913, cuando ya había aparecido el texto original en volumen. Nos la brinda el propio autor en una carta del mes de noviembre de ese año dirigida a Jiménez Ilundain; “y todo ello —precisa— me lo traduce al francés un profesor de Pau”, situación que parece

continúa en febrero del año siguiente, según la correspondencia con el chileno Ernesto A. Guzmán, el italiano Beccari y el portugués Teixeira de Pascoaes. En la cruzada con el profesor Jacques Chevalier por esas fechas, descubrimos quién era el traductor, un M. Constant, de Pau.

Hasta la primavera de 1916 no se concreta el proyecto, que lleva a cabo otra persona distinta, ignomos por qué causas o motivos. Una carta al citado Chevalier contiene ya datos precisos:

“Dentro de muy poco —debe estar en prensa ya— saldrá de la casa editorial *Nouvelle Revue Française* la traducción francesa de mi *Sentimiento trágico de la vida*, hecha —la mayor parte en las trincheras, según me dice— por un médico, el doctor Faure Beaulieu, de Montpellier.” (Carta de 20-V-1914.)

Unamuno habla ya sobre seguro, puesto que el 15 de marzo anterior ha firmado en Salamanca un prólogo para esta traducción, a cuya difusión, según le comunica a Beccari, puede contribuir mucho el estudio que en mayo de ese año ha publicado en el *Mercure de France* Maurice Vallis, sobre su obra en general, y especialmente sobre el *Sentimiento*.

El prólogo unamuniano viene figurando en otras ediciones posteriores de esta versión, como las hechas por Gallimard en 1937 y 1957. De su contenido le informa, a poco de redactarlo, a su amigo Jiménez Ilundain, en estos términos:

“Precisamente no hace tres días escribí el prólogo para la traducción francesa, hecha por un médico de Montpellier, de mi *Sentimiento trágico de la vida* —que editará la *Nouvelle Revue Française*—, y en ese prólogo digo cómo

es menester se conozca la Francia de los franceses de Francia, de los no desarraigados del suelo y del cielo patrios, de los creyentes de cualquier fe, católicos como Bessuet, hugonotes como Calvino, jansenistas como Pascal, jacobinos como Danton; pero nada de los fríos negadores e ironistas profesionales, tipo Anatole France o aquel monstruoso Rémy de Gourmont. La Francia cosmopolita y de moda es la menos universal y la menos eterna." (Carta de 20-III-1916.)

En los últimos días de ese año corregía las pruebas de esta traducción que vió la luz al siguiente. Hubo de ella, sin duda, reseñas, pero no he conseguido localizarlas. El último eco de todo esto nos lo brindan dos cartas de Unamuno a Jean Cassou, una desde el mismo París y otra desde Hendaya, y ambas de 1925. Se refieren a una gestión del editor Gallimard que, aprovechando, sin duda, la popularidad del autor en aquellos primeros días de su destierro en Francia, le propone reeditarla.

La traducción alemana.

En noviembre de 1913, en la misma carta a Jiménez Ilundain en que le da cuenta de que le están traduciendo su obra al francés, añade: "Otro alemán me la pidió". Al año siguiente le comunicará lo mismo, pero señalando que la tarea se está cumpliendo, al poeta chileno Ernesto A. Gumán, a su traductor, al italiano Beccari y a Teixeira de Pascoaes. A fines de 1916, le hace saber al profesor norteamericano Everett Ward Olmsted que tiene en su poder el manuscrito de la versión al alemán. Sólo cuatro años más tarde sabemos de quién era ese manuscrito. En una carta al profesor Walter von Wartburg, que me

proporcionó copia fotográfica de ella, leemos lo que sigue:

“Un Alfred Hess tradujo mi obra *Del sentimiento trágico de la vida* —que anda ya en italiano y en francés y pronto saldrá en inglés—; tuve el manuscrito de esa traducción alemana bastante tiempo en mi poder, para revisarlo, se lo llevó su autor a Alemania hace unos meses y no he vuelto a saber de él... Sólo si usted emprendiese la traducción habría de saber qué se ha hecho de la del señor Hess.”
(Carta de 6-X-1920.)

En vista de ello, el profesor germano desistió de la empresa, puesto que la única versión alemana apareció en 1925, como primer tomo de las Obras Completas, que en ese año comenzó a publicar la casa Meyer & Jessen, de Munich, reeditada en 1933 por la Phaidon Verlag, de Leipzig, y quien la llevó a cabo es Robert Frieze, del que nada más sabemos Pero hay un dato que me parece de interés.

La introducción es obra de otro profesor, Ernst Robert Curtius, y de ello nos informa, además, el texto de una carta que don Miguel le dirigió:

“Gracias por su carta —le dice— y por el recorte del *Neue Zürcher Zeitung* (8-X-25) que me envía. Me complace que su *Aufsatz* sea la introducción a la traducción alemana de mi *Sentimiento trágico* que hace tanto tiempo espero y que no sé, al fin y al cabo, cuándo va a aparecer.” (Carta fechada en Hendaya el 9-XI-1925.)

La traducción inglesa.

Es también única, anterior en su publicación a la alemana, y surgió de la amistad de don Miguel con

un hispanista británico, sobre el que he llamado recientemente la atención (11). Una serie de circunstancias, que iremos precisando, confieren un valor singular a esta tarea llevada a cabo por Mr. J. E. Crawford-Fritch, que éste es el nombre de quien la cumplió. Y como no hemos localizado las cartas de don Miguel a su traductor y amigo utilizaremos la información que las de éste nos facilitan y que traduzco. Tras la pausa impuesta por la guerra europea de 1914-1918, que abrió una laguna en la comunicación de ambos, desde Londres le comunica lo que sigue:

“Dear don Miguel! Si aún vivo en su memoria, permítame hacerle saber que he vuelto sano y salvo de la guerra, y aún vivo “en carne y hueso”.

No puedo decirle lo que la guerra me ha cambiado. Aún no he digerido su experiencia, ni sé si la digeriré algún día.

¿Qué he hecho desde el regreso? Le sorprenderá saberlo. He estado traduciendo algunos capítulos de su *Del sentimiento trágico de la vida*. Me atraía después de la experiencia de estos años. Ignoro su punto de vista sobre esta tarea. Pero yo quiero hacerla accesible al público inglés. Y ahora lo leerá mejor que antes de la guerra. Quiero saber si me juzga capaz de la empresa. Sería un privilegio que la autorizase. Yo la haré con amor. Si me autoriza pondré manos a la obra, que acabaré en dos o tres meses. Iría a Salamanca para consultarle los puntos dudosos. He visto la versión francesa. Me parece muy fiel, salvo algunos yerros evidentes, como

¹¹ En las actas del I. Congreso Internacional de Hispanistas, reunido en Oxford en setiembre de 1962, que se hallan en prensa.

casar por cazar. En el estilo no puedo juzgarla." (Carta de 13-IX-1919.)

Faltándonos la voz de Unamuno en este diálogo, trataremos de suplirla con la que nos queda. Y ella nos dice que aquél accedió al proyecto de su amigo:

"Gracias por su carta —le escribe dos meses más tarde—. Me alegra saber que prepara una continuación de su *Del sentimiento trágico*.

Trabajo en su traducción con interrupciones, y a veces desespero de no interpretarle bien. En el original oigo su voz enérgica; en la versión francesa, apenas. Estoy a la mitad. Cuando vaya oiré su veredicto al enseñarle lo ya hecho. Confío llegar a Salamanca a fines de diciembre. Pasaré antes unos días en Bilbao."

Más esto que sigue, que a don Miguel debió satisfacerle, ya que entre las lecturas que su amigo le dice que está haciendo, hay una de un autor a quien él atribuyó el sentimiento trágico de la vida:

"Ahora leo a Marco Aurelio en una versión inglesa de 1634. En las trincheras leí el *Kempis* muchas veces. Creo que entonces comprendí a Marco Aurelio. Cada vez tiendo más a los estoicos y quisiera saber más sobre ellos. En Inglaterra gustan más los epicúreos. Tal vez es una reacción debida a la guerra. No más restricciones, no más sacrificios, es el grito. Comer, beber, y en vez del "mañana moriremos", decimos, "y ya que no podemos desterrar la muerte del mundo, hagamos lo posible por desterrarla del pensamiento." (Carta de 15-XI-1919.)

Y a Salamanca se vino el hispanista británico y en

ella permaneció, conviviendo casi con don Miguel, los dos primeros meses del año 1920, pues al comenzar el mes de marzo emprende viaje hacia el sur y en su primera etapa, hasta Plasencia, le acompaña aquél. La estancia salmantina la recuerda en una carta posterior, desde Inglaterra, y al desgranar en ella la teoría de sus recuerdos hay uno que se refiere a la tarea que allí cumplió, en "aquellas conversaciones en su despacho, frente a frente, sentados ambos en sendos sillones de cuero de los que en España llaman fraileros": la de revisar no sólo su traducción inglesa de la obra de Unamuno, sino algo que éste mismo dejó escrito, la de invitarle a cotejar de nuevo las numerosas citas que se contienen en ella. Por eso, y por el índice de nombres y materias de que dotó a su versión, fue tenida siempre en mucho por el propio don Miguel.

Ya en Londres le comunica:

"La traducción del *Sentimiento* está acabada con la ayuda de Madariaga, con quien pasé unos días en setiembre, y ahora la tiene el editor. No quiero dejar Inglaterra de nuevo sin que esté ya en la imprenta."

La segunda mitad del año 1920 y casi todo el que sigue transcurrieron en gestiones editoriales para publicar la cuidada versión inglesa que Mr. Crawford-Fritch ha hecho. Paralelamente lleva otras, cerca de don Miguel sobre el prólogo que aquélla debe llevar para el público inglés. ¿Lo escribió él mismo? Dejando a un lado las minucias de ambas gestiones diremos que la primera culminó en la aceptación del original por la casa MacMillan, y la segunda, en que Salvador de Madariaga redactase la introducción para públicos de habla inglesa, y el propio Unamuno un prefacio que está fechado en Salamanca en el mes de abril de

1921. Ese es el de la aparición del volumen, del que se apresura a enviar un ejemplar a Salamanca, presentación, por lo que don Miguel debió comunicarle, fué de su agrado.

Con no poca diligencia hace seguir el mismo camino a cuantas reseñas van apareciendo en la prensa y en las revistas británicas sobre esta versión. (En la Bibliografía de este mismo volumen hallará el lector el detalle correspondiente). Casi todas van con algún comentario del traductor. "Unas le interesarán —le dice—; otras le divertirán. Y le sorprenderá saber que en alguna de ellas le consideran como un auténtico y leal hijo de la Iglesia romana." La que le parece más inteligente es la de Evelyn Underhill —"gran representante de nuestro misticismo"— en el Daily News; en cambio, la de Lowes Dickinson en The Nation, "como era de esperar le es desfavorable, es un antagonista". "Pero —prosigue— debe estar usted satisfecho por el interés que su Sentimiento trágico ha despertado en Inglaterra y en Escocia. De la venta no tengo aquí cifras de los editores, pero en Oxford se ha vendido muy bien." (Carta de 12-IV-1922.)

Don Miguel fué guardando en un gran sobre blanco todas estas reseñas y, pública y privadamente, prometió hacer un día un comentario conjunto sobre ellas. Al comunicarle este propósito a su traductor, éste le escribe:

"Será del mayor interés su réplica a sus críticos anglosajones. Nos descubrirá a España y a nosotros mismos. La traduciré y la haré publicar en una revista." (Carta desde Provenza, de 20-IX-1922.)

Elijo de entre los testimonios que revelan tal pro-

pósito el de una carta al hispanista francés Marcel Bataillon:

“He reunido unos treinta ensayos críticos, algunos extensos, de diarios y revistas ingleses sobre la traducción inglesa de mi *Sentimiento trágico* y no sabe usted el efecto de la repercusión sobre mí del modo como repercute mi pensamiento en mente inglesa. Pienso escribir un comentario sobre esos comentarios. Hay cosas en que veo que hay ideas —no palabras— intraductibles, pero otras veces se me iluminan mis propios pensamientos con una luz nueva. Es, sobre todo, cuestión de proporcionalidad. Y es curioso que aquí pase por una especie de protestante y desde luego por un hereje consumado, y en Inglaterra les haga el efecto de un católico a macha y martillo.” (Carta de 1-VIII-1922.)

Esta es la historia de esta singular versión, que no fué un lazo circunstancial en la amistad de ambos escritores. Se conocieron personalmente en Salamanca, en 1913, y continuaron escribiéndose hasta julio de 1936. Del día 7 de este mes es la última carta que se guarda en el archivo de don Miguel. Y cuando en febrero de 1924 el Gobierno del general Primo de Rivera confinó a Unamuno en la isla de Fuerteventura, en ella volvió a convivir con él, durante cuarenta días —“una Cuaresma” escribió el propio Unamuno—, este hispanista británico al que solía calificar de “mi amigo del alma”.

Otras traducciones.

A una de ellas, al rumano, y como probable, alude el propio don Miguel en 1920 escribiendo a su traductor al italiano Gilberto Beccari.

De otra tenemos noticia exacta, que procede del ejemplar que se guarda en la Biblioteca unamuniana. Me refiero a la versión al checo, debida a Claude Garamondá, y publicada en Praga en 1927. Al frente de ella va un breve prólogo del autor, firmado en Hendaya el 15-VII-1926, y una semblanza suya por Jan Rambousek.

“Abisag, la sunamita”.

Este es el título del quinto ensayo de los once que forman el libro titulado La agonía del cristianismo, cuya versión original no apareció, como es sabido, hasta 1931, seis años después de la francesa. La primera mención de este nuevo quehacer de Unamuno remonta a 1922, y la encontramos en una carta al escritor mejicano Alfonso Reyes, de la que procede este pasaje:

“Trabajo bastante, pero lo más, de batalla casi cotidiana. Deseo algún reposo para avanzar en un libro: *Abisag, la sunamita*. (Carta de 31-I-1922.)

A fines de ese mismo año le da más detalles sobre esta empresa a Ricardo Rojas, en estos términos:

“Tengo en preparación una obra que será como una segunda parte de la *Del sentimiento trágico de la vida*, que se titulará *Abisag, la sunamita* —Abisag (el alma) es aquella doncella que calentaba a David (Dios) moribundo según nos cuenta el capítulo II del Libro II de los Reyes— y dudo de llegar a darle forma no siendo en conferencias. Con las notas y apuntes a la vista las heñiría ahí, de palabra caliente, ante un público vivo y presente, que yo le

viera y le sintiera, y corrigiendo la versión taquígráfica haría la obra.” (Carta de 23-XI-1922.)

Esta última afirmación hay que relacionarla con la invitación que por entonces le había sido hecha a don Miguel para visitar la República Argentina, y es allí donde se dispone a llevar a cabo su propósito, utilizando más la palabra que la pluma. Ese mismo año había escrito al embajador de aquel país en Madrid, Roberto Levillier, que intervino en la gestión de este frustrado viaje de don Miguel a América, y al exponerle el plan de sus actividades en las orillas del Plata, le hace saber esto:

“No me es fácil concretar más que a usted le hice, los temas de mis conferencias. Desde luego daría unas sobre historia de la lengua española o filología castellana, enlazándolas con cuestiones de lógica, pues la lógica —de *logos*, palabra— es filología ante todo.

Tengo, como le dije, copiosas notas para una obra del género y materias de mi *Sentimiento trágico de la vida*, sobre el valor humano de la religión, y aprovechando esas notas para conferencias lograría dar forma a ese libro. Es ello, en gran parte, una defensa de las causas noblemente perdidas, de los dioses en ocaso.” (Carta de 23-II-1922.)

Dos cosas claras pueden inferirse de estos testimonios: las proporciones y el primer título de un libro en proyecto; en él venía trabajado antes de esa fecha y que éste iba a ser una continuación, una segunda parte del Sentimiento trágico. Esto último nos lo descubre también la correspondencia con su tra-

ductor al inglés de esta obra, quien, contestando a una carta de Unamuno, que no conocemos, le anima a proseguirla.

Bueno será, por tanto, tener presente estas palabras del propio Unamuno al redactar en 1930 el prólogo para la versión española de La agonía del cristianismo:

“Esta obrita reproduce en forma más concreta, y, por más improvisada, más densa y más cálida, mucho de lo que había expuesto en mi obra *Del sentimiento trágico de la vida*. Y aún me queda darle más vueltas y darme más vueltas yo.”

“La fe pascaliana”.

Así se titula el noveno de los ensayos que integran hoy este libro al que venimos refiriéndonos, y su redacción es, asimismo, anterior a la definitiva que luego le daría en París, pues también data de 1922. En este caso hasta sabemos el punto de partida de esas páginas, la coyuntura de que nacieron.

En una carta de fines de este año, dirigida al profesor francés Jacques Chevalier, se lee esto que sigue:

“He leído con cariño, mi muy querido amigo, su *Pascal* y he tomado notas para *La Nación*. A la vez contesto a Xavier León diciéndole que antes de finar enero le enviaré una “Notas sobre Pascal”. Algo de la influencia sobre él de dos vascos, el abate Saint-Cyran e Iñigo de Loyola. En éste está, en su “Carta a los Hermanos de Portugal” la mejor versión del *il faut s'abêtir*. En Pascal, que combatió la degeneración jesuítica, hay el soplo originario que creó la Compañía. Y otra nota sobre la fragmentariedad de Pascal. Y otra sobre los *yeux*

du cœur qui voient la sagesse. ¿Por qué no los oídos del corazón que oyen la Palabra en la audición beatífica? Y otras glosas pascalianas.” (Carta de 26-XII-1922.)

Nada hemos averiguado sobre la proyectada correspondencia para La Nación, pero sí respecto a la colaboración solicitada. Nos lo dice el autor en la introducción que puso a este capítulo de La agonía del cristianismo, al tiempo de componerla en 1925. Dice así:

“Como una aplicación a un caso concreto de lo que vengo diciendo de la agonía del cristianismo, quiero hablaros de la agonía del cristianismo en el alma de Blas Pascal. Y voy a reproducir aquí, haciéndole seguir de breves adiciones, lo que sobre la fe pascaliana escribí en el número excepcional (abril-junio 1923) de la *Revue de Métaphysique et de Morale*, dedicado al tercer centenario del nacimiento de Pascal, que fué el 19 de junio de 1623.”

Esa colaboración solicitada debió enviarla en la fecha prometida, ya que a primeros de abril, le remite a Chevalier las pruebas de la versión francesa que debió encargarse él mismo.

“Le devuelvo las adjuntas pruebas, acaso un poco tarde —le escribe—, pero las recibí de la *Revue* estando en Asturias, de donde regresé hace dos días. Estuve en Gijón y en Oviedo. En Oviedo di dos conferencias en la Universidad, una sobre Renán, y otra comentando la historia de Abisag la sunamita. Ambas de cosas religiosas.” (Carta de 5-IV-1923.)

Por lo que esta carta nos revela, uno de los temas proyectados, el de Abisag, fué desarrollado en la for-

ma de conferencia que el autor anhelaba, como vimos; y el otro inspiró, sin duda, un escrito que vió la luz en Los Lunes de "El Imparcial", de Madrid, con el título de "La fe de Renán", el 11-III-1923. El día antes el semanario madrileño España publicó otro titulado "Renán y la política".

Las pruebas que Unamuno devuelve al profesor Jacques Chevalier son las del texto definitivo para el número conmemorativo de Pascal de la revista francesa antes citada, ya que otra carta suya, un poco anterior, va dirigida a M. A. Fugier, autor de la traducción, al que formula algunas correcciones, una de las cuales pasó, ampliada al volumen de La agonía del cristianismo, como nota al pie de página:

"Gracias, señor mío, le dice, por su traducción —que está muy bien— y se la devuelvo con el original. Al margen de aquélla he escrito, con lápiz, las observaciones que he creído deber hacer.

La principal, respecto al sentido que doy a *scepsis* (σχεπσις), que discrepa algo del que ordinariamente se da a escepticismo.

Scepsis es la rebusca, no la duda. Acaso la duda metódica, a lo Descartes.

Ya sé que en francés no hay modo tradicional de dar Iñigo (¿podría pasar *Ignique?*; creo que no), el nombre ibérico que asimilaron a Ignacio.

Salude a Legendre y a la demás gente de esa buena casa." (Carta de 18-II-1923.)

Acompañaban a esta carta cinco cuartillas del autógrafo español del artículo "La fe pascaliana"; y la sugerencia unamuniana de arbitrar una forma francesa para el nombre vasco de Loyola, no prosperó y el texto de la traducción reproduce la de Iñigo.

L'agonie du Christianisme.

Salvo estos dos capítulos que hemos desglosado, los restantes debieron ser compuestos en la capital francesa. Así lo proclamó el autor en el prólogo de 1930 para la edición española: "Este libro fué escrito en París hallándome yo emigrado, refugiado allí, a fines de 1924". "Y fué escrito —añade— por encargo, como lo expongo en su introducción."

"Aquí en este París —se lee en ella—, atiborrado todo él de historia, de vida social y civil, y donde es casi imposible refugiarse en algún rincón anterior a la historia y que, por lo tanto, haya de sobrevivirla,

Aquí no puedo contemplar la sierra, casi todo el año coronada de nieve, que en Salamanca apacienta las raíces de mi alma, ni el páramo, la estepa, que en Palencia, donde está el hogar de mi hijo mayor, aquietta mi alma; ni mar sobre la que a diario veía nacer el sol en Fuenteventura. Este río mismo, el Sena, no es el Nervión de mi villa natal, Bilbao, donde se siente el pulso de la mar, el flujo y reflujo de sus mareas.

Aquí, en esta celda [cerca del Arco de la Estrella], al llegar a París, me apacientaba de lecturas, y lecturas un poco escogidas al azar. Al azar, que es la raíz de la libertad.

En estas circunstancias individuales, de índole religiosa y cristiana me atrevo a decir, se me acercó M. P. L. Couchoud a pedirme le hiciese un *cahier* para su colección *Christianisme*. Y fué él mismo quien me sugirió, entre otros, este título: *La agonía del cristianismo*. Es que conocía mi obra *Del sentimiento trágico de la vida*."

Más adelante esto que sigue:

“Lo que voy a exponer aquí, lector, es mi agonía, mi lucha por el cristianismo, la agonía del cristianismo en mí, su muerte y su resurrección en cada momento de mi vida íntima.”

Al ser publicada la versión original en español ofreció Unamuno a sus lectores algunas precisiones que deben ser tenidas en cuenta.

“Como lo escribí para ser traducido al francés —añade en 1930— en vista de esa traducción y para un público universal y más propiamente francés, no me cuidé al redactarlo de las modalidades de entendederas y de gustos del público de lengua española. Es más, ni pensaba que habría de aparecer, como hoy aparece, en español.

Entregué mis cuartillas manuscritas, llenas de añadidos, al traductor, mi entrañable amigo Juan Cassou, tan español como francés, que me las puso en un vigoroso francés con fuerte sabor español, lo que ha contribuido al éxito del libro, pues que en su texto queda el pulso de la fiebre con que las tracé.”

El propósito y las fechas nos los confirman ciertos extremos que espigamos en la correspondencia de Unamuno con su traductor. En los últimos días de 1924 le escribe en estos términos:

“A ver si voy mañana, por la tarde, a eso de las cinco, por el Ministerio a llevarle el capítulo que faltaba. Y acaso sea el más conveniente para la *Revue Européenne*. O el de Abisag.

Ganar por la mano es un término de juego

y quiere decir que uno que hizo el mismo número de tantos que otro le gana por haberle tocado jugar primero. “Nueve más y por la mano”, viene, pues, a querer decir, nueve más y pico, algo más de nueve. La expresión es que tenía sesenta y cuatro años pasados, yendo a los sesenta y cinco. Pudiera ser que Cervantes tuviese sesenta y seis años cuando se publicaron las *Novelas*, pero ¿y cuándo escribió eso?” (Carta de 28-XII-1924.)

La tarea debía estar ya muy avanzada a fines del invierno de 1925, y en otra carta a J. Cassou descubrimos esto:

“Ventura García Calderón me preguntó si Couchoud les daría otro capítulo de *L'agonie* para la *Revue Américaine* y le contesté que se entiendan con el mismo Couchoud, a quien quedo en escribir.” (Carta de 4-II-1925.)

En el mes de agosto, según indica el colofón, terminó la impresión de L'agonie du Christianisme, traduit du texte espagnol, inédit, par Jean Cassou, y apenas llega un ejemplar a manos del autor se dirige a aquél diciéndole:

“He descubierto, mi querido Cassou, una curiosa equivocación que se nos escapó a los dos, en su traducción. En la página 127 tradujo usted *prier devant un bâton* donde yo debí escribir “regar” (*arroser un bâton*) y no rezar. Así dice San Ignacio. Pero ello tiene gracia, porque no es más absurdo que regarlo el rezar ante él para que eche raíces, hojas y frutos. Y para el que no conozca el texto ignaciano...” (Carta de 21-X-1925.)

Ya el libro en el mercado, comenzaron a publicarse reseñas de las que el lector hallará noticias en la Bibliografía que sigue a este prólogo. De otras impresiones privadas le informa el autor a Cassou en estos términos:

“Empiezo a recibir cartas y críticas por la *Agonía*; ayer una de Ginebra, de un alma calvinista. Y empiezo a ver cuán hondo es aquello de San Pablo (I Corintios, 1, 22-24) cuando dice —y sigue diciendo—: “Puesto que los judíos piden señales (milagros) y los griegos buscan sabiduría pero nosotros anunciamos a Cristo crucificado, para los judíos escándalo, pero para los gentiles tontería”. (*Moria*, 1909).

La agonía que yo predico es para los ortodoxos, para los que se creen creyentes, para los pobres cristianos civiles que piden señales, un escándalo, una piedra de tropiezo; y para los racionalistas, para los intelectualistas, para los que buscan ciencia (que no es precisamente sabiduría) una locura. Y unos y otros claman: ¡solución! ¡solución! ¡Prohrecillos!, no saben que solución es disolución.” (Carta de 21-XI-1925.)

También en una carta al novelista argentino Manuel Gálvez, muy posterior a la aparición de la edición francesa, se refiere el autor a otra opinión coetánea de carácter privado.

“¡Si viera usted qué carta tan divertida me escribió Maritain —le conocí en el banquete del P. E. N. Club— cuando salió a luz mi librito de *L'agonie du Christianisme*! ¡Y qué daño, no sólo a la verdad, sino al cristianismo,

guir por este camino, y no porque no vuelvan a llamarme pesimista, cosa que, por otra parte, no me tiene en gran cuidado.”

Refiriéndose ya a la obra en sí, esto que sigue:

“Alguien podrá decir que esta obrita carece en rigor de composición propiamente dicha. De arquitectura, tal vez; de composición viva, creo que no. La escribí, como os decía, casi en fiebre, vertiendo en ella, amén de los pensamientos y sentimientos que desde hace años —¡y tantos!— me venían arando en el alma, los que me atormentaban a causa de las desdichas de mi patria y los que me venían del azar de mis lecturas del momento.”

Y sobre su difusión en francés y otras lenguas, relacionado con su título:

“Una de las cosas a que debe este librito el halagüeño éxito que ha logrado es a haber restablecido el verdadero sentido, el originario o etimológico de la voz *agonía*, el de lucha. Gracias a ello no se confundirá a un agonizante con un muriente o moribundo. Se puede morir sin agonía y se puede vivir, y muchos años, en ella y de ella. Un verdadero agonizante es un agonista, protagonista unas veces, antagonista otras.”

Traducciones a otras lenguas.

Son anteriores a la propia edición española las versiones italiana, alemana e inglesa, por este orden. De la que disponemos de algunas noticias es de la segunda. Recién aparecida la francesa, en una carta a su autor, J. Cassou, le dice don Miguel esto:

“En casa Rieder (editora de esta última) tie-

nen ya proposiciones para la traducción alemana de la *Agonía*." (Carta de 21-X-1925, desde Hendaya.)

Dos años después vuelve a escribirle con una noticia más concreta:

"Le envío estas líneas con el editor de mis obras en alemán, Heinrich Auerbach, que quiere hablar con usted, sobre todo a cuenta de la traducción alemana de *L'agonie du Christianisme*." Carta de 1-IX-1927.)

Efectivamente, dos años antes se había iniciado en Alemania la publicación de las Obras Completas de Unamuno en la lengua de aquel país. El tomo VII de ellas lo constituye Die Agonie des Christentums, traducida por el doctor Otto Buck, edición que apareció en 1928, siendo reproducida en 1933 por la Phaidon Verlag, de Leipzig.

La traducción inglesa aparece el mismo año que la primera alemana; la llevó a cabo P. Loving, y la editó en Nueva York la casa Payson & Clarke, con un ensayo preliminar de E. Boyd.

Estas traducciones se hicieron sobre el texto francés de Jean Cassou, único entonces accesible. En cambio la segunda traducción al inglés, debida a Kurt F. Reinhardt, autor también de la introducción, aparecida en Nueva York en 1960, debió ser hecha sobre el texto original español, ya que incluye el prólogo que le puso el autor.

"Una historia de amor", 1911.

Tal es el título de la última de las "tres historias más" que Unamuno reunió en un volumen, con la que le da título "San Manuel Bueno, mártir", en 1933. Por lo que él dice al final del prólogo, fechado en

marzo de ese año, la incorporación de esta novela corta tuvo algo de adventicio.

“Había cerrado en intención este prólogo, dándole ya por concluído, cuando he aquí que del mal ordenado archivo de mis publicaciones periódicas, de mi archivo de escritos impresos, saca uno de mis familiares una novelita que tenía yo olvidada, y es la que con el título de *Una historia de amor* apareció en el número del 22 de diciembre de 1911 —hace ya cerca de veintidós años— de *El Cuento Semanal*.

Tan olvidada la tenía, que al reaparecer apenas recordaba sino alguno de los grabados que la ilustraban —como se dice— y el nombre de la heroína: Liduvina. Y no he querido volver a leerla. ¿Para qué? Aunque decidiendo, eso sí, que se agregue a las otras tres y forme con ellas este cuaderno de novelas cortas. Prefiero darla así a la prensa, sin revisarla, sin releerla, no sea que me dé por comentarla al cabo de más de veinte años. Y váyase a la prensa. Y ni siquiera he de corregir las pruebas.

Sólo hay un al parecer detalle, que no debo dejar pasar sin comentario, y es la selección que hice del nombre de la heroína, de esa historia de amor que escribí a mis cuarenta y siete años, nombre que es lo que de ella recordaba: Liduvina.

¡Liduvina! ¿Por qué me ha perseguido ese nombre, ya que a otra de mis figuras femeninas, a una de *Niebla*, le di el mismo? Y conste que no recuerdo a ninguna mujer que llevara ese nombre, y eso que no es tan raro en la región salmantina.”

Esta disquisición lingüística sobre el nombre de la

heroína, santa Liduine de Schiedam, a la que llama la monjita holandesa con alma de luciérnaga, y que la acción de la etimología popular ha convertido, al menos en tierra de Salamanca, en Luzdivina, es lo único coetáneo del relato novelesco, del que sabemos otro dato consignado al final de él: la fecha en que fué terminado, Salamanca, noviembre de 1911.

La única alusión que hasta ahora he encontrado en el espitolario de Unamuno es la que aparece en una carta suya al poeta portugués Teixeira de Pascoaes, y que precisa aún más aquella fecha:

“He acabado también —le hace saber— un largo cuento *Historia de amor* que aparecerá en *El Cuento Semanal*. Le enviaré un ejemplar.” (Carta de 16-XI-1911) (12).

Con lo que resulta contemporánea su composición de la de los primeros ensayos que forman *Del sentimiento trágico de la vida*. El tono general, ya marcado por el título, es romántico, como los amores de Ricardo y Liduina, que abandonando el mundo por el claustro va a refugiarse cada uno de ellos en una orden religiosa. A aquél le ha prestado el propio don Miguel algún rasgo autobiográfico como éste: “Las palabras que el Evangelio le dijo aquella mañana cuando, después de haberse comulgado, lo abrió al azar de Dios, eran harto claras y no podían marrar: “Id y predicad la buena nueva por todas las naciones”. Como su creador “antojábale que, al dar la última campana de las seis, al llegar al cruceiro que hacían dos calles, se moriría de repente”. Porque a Ricardo “preocupábale el problema de su destino”, tan unamuniano. En cuanto a Liduina “no recuerdo si la monjita de aquella novela tiene algo

¹² En *Cartas de Pascoaes e Unamuno*, prefacios de Joaquim de Carvalho y Manuel García Blanco, Nova Lisboa (Angola), 1957.

de la santita holandesa, de aquella alma de luciérnaga que pedía derretirse de amor en la lámpara del santuario dando luz divina. Quédese mi Liduzina de hace veintidós años, como la engendré entonces”, termina el prólogo de 1933.

“San Manuel Bueno, mártir”, 1930.

En el prólogo del volumen encabezado por esta novela, y que como el que antaño puso Unamuno al frente de sus Tres novelas ejemplares acaba por ser uno de los relatos, da los detalles bibliográficos de esta narración, no sin cierta sorna. Según ellos fué publicada en el número 461 de La Novela de Hoy, correspondiente al día 13 de marzo de 1931, cinco meses después de haberla dado fin. Una carta al doctor Velarde, médico de Torrelavega, nos descubre que apenas terminada la obra la remitió a la colección en que iba a parecer:

“Otra cosa he dado para el seminario literario *La Novela de Hoy*, y es una novela corta, *San Manuel Bueno, mártir*, que es una de las cosas en que he puesto más espíritu.” (Carta de 12-XII-1930.)

Esta impresión privada la confirmó públicamente tres años después en el prólogo del volumen al que da título, al tiempo de comentar un escrito de Gregorio Marañón sobre la edición suelta de la novela. En él aseguraba éste: :

“que ella, que esta novelita, ha de ser una de mis obras más leídas y gustadas en adelante, como una de las más características de mi producción toda novelesca. Y quien dice novelesca

—agrego yo— dice filosófica y teológica. Y así como él pienso yo, que tengo la conciencia de haber puesto en ella todo mi sentimiento trágico de la vida cotidiana.”

Y si en este documento, que es el prólogo, al ir a tratar del “fondo de la tragedia de los tres protagonistas de mi novelita”, dice Unamuno que “no creo poder ni deber agregar nada al relato mismo de ella”, a esa “oscura y dolorosa congoja cotidiana que atormenta al espíritu de la carne y al espíritu del hueso de hombres y mujeres de carne y hueso espirituales”, vamos a limitar nuestra pesquisa en torno a dos elementos concretos: el escenario y el protagonista.

“Escenario hay [en esta novela], sugerido por el maravilloso y tan sugestivo lago de San Martín de Castañeda, en Sanabria, al pie de las ruinas del convento de bernardos y donde vive la leyenda de una ciudad, Valverde de Lucerna, que yace en el fondo de las aguas del lago”,

seguimos leyendo en el prólogo.

Ese paraje zamorano fué visitado por don Miguel el día primero de junio de 1930, en compañía de su amigo el médico doctor Cañizo, catedrático entonces de la Universidad de Salamanca, y tantas veces compañero suyo de excursiones. De esta visita quedó constancia en una especie de álbum o libro de firmas que se guardaba en la hospedería junto al lago, bajo la forma de un poema estampado por su mano, reelaborado más tarde en Salamanca, incluido en su Cancionero, y dado a conocer en el citado prólogo, junto con otro compuesto ya en su casa, después del viaje.

En esta ocasión debió ser informado de esa leyenda local de la ciudad sumergida. En una excelente monografía sobre ella, debida a mi buen amigo y com-

pañero Luis L. Cortés (13) sus rasgos esenciales son estos:

“Antiguamente, en el lugar que hoy ocupa el lago de Sanabria —que no existía—, tenía emplazamiento Villaverde de Lucerna. Cierta día se presentó en la villa un pobre pidiendo limosna —era Nuestro Señor Jesucristo—, y en todas las casas le cerraron las puertas. Tan sólo se compadecieron de él y lo atendieron unas mujeres que se hallaban cociendo pan en un horno. Pidió allí el pobre, y las mujeres le echaron un trocito de masa al horno que tanto creció, que a duras penas pudieron sacarlo por la boca del mismo. Al ver aquello le echaron un segundo trozo de masa, aún más chico, que aumentó mucho más de tamaño, por lo que se hizo preciso sacarlo en pedazos. Entonces diéronle el primero que salió. Cuando el pobre fué socorrido, y para castigar la falta de caridad de aquella villa, díjole a las mujeres que abandonaran el horno y se subieran para un alto, porque iba a anegar al lugar. Cuando lo hubieron hecho y abandonaron Villaverde, el pobre pronunció unas palabras mágicas y el prodigio se produjo.

Tan pronto como fueron dichas —sigue la leyenda zamorana— brotó impetuoso surtidor de la tierra, que en pocos momentos anegó totalmente a Villaverde de Lucerna, quedando el lago como hoy se ve. Tan sólo quedó al descubierto una islita, que jamás se cubre en las crecidas y situada exactamente en el lugar que ocupó el horno en que fué socorrido el pobre. Por lo demás, el lago conservó la vir-

¹³ “La leyenda del Lago de Sanabria”, en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*. Madrid, 1948. IV, págs. 94 a 114.

tud de que todo aquel que se acercara a él en la madrugada de San Juan y se hallare en gracia de Dios oirá tocar las campanas de la sumergida Villaverde.”

Esta leyenda de la ciudad sumergida pertenece a la chanson francesa de Anseïs de Cartago, donde es llamada a aquélla Luiserne, nombre que en España va ligado al origen e itinerario de las peregrinaciones a Santiago de Compostela, que debieron ser sus importadoras. El tema se halla muy difundido en tierras francesas, especialmente en las de Bretaña; y en España uno de los pocos ecos de su difusión moderna lo constituye esta alusión de Unamuno, aunque en la tradición oral persiste y así lo acreditan varios cuentos recogidos en aquellos parajes por el profesor Cortés.

Debió impresionarle a don Miguel el relato que escuchó en las orillas del lago, y alterando levemente el nombre de la ciudad lo convirtió en el Valverde de Lucerna, escenario de esta novela suya. Aunque no estará de más advertir la cautela que él mismo desliza en el prólogo que puso al volumen cuando escribe:

“Esta otra aldea, la de San Martín de Castañeda, con las ruinas del humilde monasterio, agoniza también junto al lago, algo elevada sobre su orilla. Pero ni Riba de Lago, ni San Martín de Castañeda, ni Galende, el otro pobladillo más cercano al Lago de Sanabria—este otro mejor acomodado—, ninguno de los tres puede ser, ni fué, modelo de mi Valverde de Lucerna. El escenario de la obra de mi Don Manuel Bueno y de Angelina y Lázaro Carballino supone un desarrollo mayor de vida pública, por pobre y humilde que ésta sea, que

la vida de esas pobrÍsimas y humildÍsimas aldeas. Lo que no quiere decir, ¡claro está!, que yo suponga que en éstas no haya habido y aún haya vidas individuales muy íntimas e intensas, ni tragedias de conciencia.”

Prendió, pues, en su imaginación el prestigio y la eufonía de un nombre de lugar que es una creación poética, y el paraje quedó incorporado al plano literario gracias a que don Miguel lo eligió para escenario de su relato. Y al plano pictórico lo fué merced al pintor zamorano Gallego Marañón, que lo reprodujo en un cuadro que regaló a Unamuno y hoy conservan sus hijos.

Antecedentes de Don Manuel Bueno.

A poco de aparecer esta novela la comentó públicamente Gregorio Marañón, según el propio don Miguel nos informa en el prólogo. A dicho comentario pertenecen estas observaciones:

“Personajes, lo que se dice personajes de carne y hueso, ninguno. Almas, cuatro: un cura, una muchacha, un hombre y un idiota. Almas que pasan sin vestimenta humana.

La tragedia de las cuatro almas de la novela de Unamuno es ya antigua en la preocupación del autor. Brota a intervalos como algo que nace en las fuentes de su propia alma. Hace pensar que hay en ella médula del alma suya.”

La crítica contemporánea se ha entregado a la busca de antecedentes a la figura central del relato, “un sacerdote —escribe Marañón— que enseña a creer a todo un pueblo, que hubiera hecho creer a todo el mundo; y que, sin embargo, no cree, o no sabe si

cree; o no sabe si lo que cree es o no fe". Sánchez Barbudo apunta a la Profession de foi du Vicaire Saboyard, de Rousseau, "que tanta resonancia tuvo a fines del siglo XVIII", y que "expresaba la verdadera religión de Rousseau, la definitiva". Esta obra "es, según él mismo dijo, su testamento religioso, que estableció tras mucha meditación y vacilaciones, tras mucho dolor e inquietudes, al salir de un largo periodo de crisis". "Unamuno, que era gran admirador de Rousseau, conocía la historia del vicario saboyano" —escribe—, y tras de recoger varias de las numerosas citas que del autor francés desliza el español en sus escritos, añade: "Los dos clérigos de Rousseau y de Unamuno se parecen bastante: ambos defienden la religión tradicional de cada país, sea ésta cual fuere, por razones pragmáticas, para que los sencillos se consuelen y vivan; ambos tienen un discípulo a quien, entre lágrimas, confiesan la verdad en cuanto a su fe personal, distinta de lo que parece, de lo que fingen" (14).

La hispanista norteamericana Eleanor K. Paucker publicó otro estudio en 1954, que, desgraciadamente, no he podido consultar, dirige su pesquisa hacia las letras hispanoamericanas. Por esa circunstancia ignoro si su apreciación coincide con la que expongo a continuación.

En 1902 aparece en Madrid un libro titulado Reminiscencias tudescas (Primera serie), del que es autor el escritor colombiano Santiago Pérez Triana, libro prologado por don Juan Valera. Al año siguiente lo reseña Unamuno en su sección de crítica literaria hispanoamericana de la revista madrileña La Lectura. Consta el volumen de siete relatos, de los que va dando cuenta a sus lectores, y al llegar a uno de ellos

¹¹ Estudios sobre Unamuno y Antonio Machado. Madrid, Guadarrama, 1959, págs. 161-163.

su pluma se detiene, medita, y escribe esto que sigue, cuya semejanza con el protagonista de su novela me parece bastante clara:

“El relato que más me interesa es el tercero, *Karl*, la historia de un pastor protestante que ha perdido la fe y sigue, sin embargo, rigiendo realmente su parroquia y buscando consuelo en el cultivo de la filología. La filosofía práctica de *Karl Müller* se encierra en estas palabras: “Al fin, en realidad, lo que le importa es la exposición clara de lo que él cree, la defensa de eso mismo con los mejores argumentos y comprobaciones que se conozcan para el efecto, y el ataque a la teoría o doctrina enemiga, con toda la forma de ira o de pasión usual, y que mejor éxito haya tenido. Poco o nada, en realidad, tiene que importarle al feligrés lo que en el fondo de su ánimo sienta el individuo que predica. De lo que él necesita es de una voz que le hable, que resuene en los oídos, repitiendo lo que los creyentes consideran ser la verdad”. Leyendo esta historia, que tanto me interesó, recordaba la vida de Federico Strauss y a aquel Robert Elsmere, de la novela de Mr. Humphry Ward” (15).

Si por el contrario, y de acuerdo con lo insinuado por el doctor Marañón de que la tragedia espiritual contenida en esta novela de Unamuno “brota a intervalos como algo que nace en las fuentes de su propia alma” y “hace pensar que hay en ella médula del alma suya”, yo me permito sugerir este otro precedente, tomado de sus propios escritos, y que ya aduje en alguna ocasión. Lo encuentro en unos titulados

¹⁵ Incluido en el tomo VIII de *Obras Completas*, págs. 205 a 210.

“Diálogos del escritor y el político”, que don Miguel publicó en Los Lunes de “El Imparcial”, de Madrid, en 1908. El segundo de ellos, y son cinco en total, lleva por título “El guía que perdió el camino”, del que proceden estos pasajes:

“Poco a poco, amigo, poco a poco. No podemos impedir el que otros descansen en nosotros, el que nos fien su criterio. Los fieles reposan en el apóstol; le creen a él más bien que a sus palabras, porque vieron que éstas son un hombre, un hombre siempre el mismo. Si el apóstol pierde su fe en sí mismo, su fe en sus ideas, esa fe de tantos otros que en sagrado depósito guarda, ¿le es lícito declararlo? ¿Tiene derecho a sumir a miles de almas en la desesperación espiritual, aunque él pueda vivir de la rebusca de la verdad, ya que no de su posesión? Recuerda al Brand de Ibsen. Un general que comprende ha perdido la batalla no puede declararlo si con esa declaración provoca una desastrosa retirada de sus soldados; está obligado hasta a fingir una victoria, si con ella consigue una retirada en un orden.”

Y más adelante, acudiendo a otro ejemplo:

“Dime, si un Papa perdiera la fe en su propia infalibilidad pontificia o no la tuviera cuando le preconizaron, ¿le sería lícito declararlo? ¿Sería humano, sería moral, que por un mezquino motivo de amor propio —porque eso de aparecer sincero no es más que una cuestión de amor propio mezquino—, sería humano, digo, que por tal egoísta motivo dejara a miles, a millones de almas, faltas de apoyo espiritual?”

Finalmente, un tercer ejemplo:

“Si el guía de una caravana ha perdido el camino y sabe que al saberlo se dejarán morir los caminantes de aquélla, ¿le es lícito declararlo? ¿No debe, más bien, seguir adelante, puesto que todo sendero lleva a alguna parte?” (16).

Ahí quedan estos testimonios, aunque no debe olvidarse que los dialogantes unamunescos, encubiertos bajo las letras P. y E., son un escritor y un político, y es éste aquel en cuya boca pone el autor estos alegatos. Pero los tres tipos que su dialéctica maneja tienen que cumplir una misión guiadora, y por ella les está vedada toda posibilidad de revelar ese crítico y vacilante estado de su conciencia.

Traducciones.

La primera, en un orden cronológico, es la holandesa, llevada a cabo por el hispanista C. J. Geers, profesor de la Universidad de Groninga, aparecida en 1935. Al año siguiente apareció la versión francesa en la Revue Bleu, de París, en tres números seguidos correspondientes al mes de enero. Es obra de Mme. Emma Henri Clouard, que en 1934 había publicado en Les Nouvelles Littéraires la de otro de los relatos de este tomo, el que lleva por título “Una historia de amor”. Dos cartas de don Miguel a su traductora se refieren a ello. En la primera leemos:

“Muchas gracias, amiga mía, por su carta y el envío. Suelo leer *Les Nouvelles Littéraires* por estar mi yerno suscrito. Su traducción me

¹⁶ En *Obras Completas*, tomo IX, págs. 691-695.

satisface. En cuanto a mis condiciones, me atengo a lo que usted acuerde. Me contento con que ello sirva para anunciar el libro si llega a cuajar. Me interesa mucho lo de *San Manuel Bueno* —en que puse lo más íntimo y dolorido de mi alma —en la excelente *Revue de Paris*. Y a ver lo del libro luego.” (Carta de 25-II-1934.)

Dos observaciones sobre esta carta. El carácter íntimo y dolorido de lo que esta novela significó para su autor, y la modificación en cuanto a la revista que publicó esta versión, que, como antes indiqué, es la Revue Bleu. El cambio nos lo explica una segunda carta que Unamuno escribe a su traductora dos semanas después de la muerte de su mujer:

“¡Era el alma de mi alma, y más que mi amor, mi costumbre! —comienza diciéndole—. Yo nunca he creído en la vida; ella nunca creyó en la muerte. En todas mis obras respira en silencio.

Si a esos cuitados de la *Revue de Paris* les parece *trop triste* mi *San Manuel Bueno*, a ella, a mi Concha, le pareció lo mismo. En cambio, mis hijas lo comprendieron. Y en todo caso aquí, en nuestra España, a la que se cree tan fanática, no escandaliza eso. Verdad es que tampoco a los de la *Revue de Paris*. Creen tener que servir a un público pequeño burgués, que cuida de su digestión y que no le alteren la *joie de vivre*. Esa especie de *pruderie* de gentes que no osan mirar a la mirada de la Esfinge es ahí —y en la tierra de Pascal, de Sénancour y de otros así— más frecuente que en esta atormentada España. Pero... recuerdo aquel verso de Nerval *j'ai revé dans la grotte où naige la siréne*. Mas espero que mi amigo Benjamín Cré-

mieux, de la *Nouvelle Revue Française* no se ahogará en tan poca agua. El Dios histórico, cargado de sales de siglos, es como el agua de la mar, impotable, y el Dios destilado, teológicamente puro, el de los tomistas —como ese archipendente de Maritain— es, como el agua destilada, impotable también. Con ambos se muere uno de sed. Queda... abrevarse de rocío. Con él me abrevó mi santa mujer.” (Carta de 31-V-1934.)

Según ésta, antes del cauce definitivo que dicha versión francesa encontró, la traductora buscó otro, que, al parecer, resultó también fallido. Y es la única traducción que a esa lengua conocemos de esta novela por lo que su autor proclama, no le interesaba a la Francia de su tiempo, pues había perdido la tradición de sus grandes e inquietos escritores de cosas del espíritu.

Una tercera carta a la misma destinataria, del 23-IV-1936, aprueba su tarea: “Salió bien la traducción del San Manuel Bueno”.

*Las versiones al inglés y al alemán de esta novela son posteriores a la muerte de su autor. La primera traducción inglesa es obra de Anthony Kerrigan, a quien se debe también la introducción que la precede. Apareció en Chicago, en 1956, junto con la de la novela Abel Sánchez, y el ensayo “La locura del doctor Montarco”, y en 1963 ha sido incorporada al volumen titulado *The Existential imagination*, del que son editores Frederik R. Karl y Leo Hamalian, que vió la luz también en los Estados Unidos. La otra versión, llevada a cabo por Francisco Segura y Hean Perez, fué publicada en Londres en 1957, en una serie de textos bilingües.*

En cuanto a la traducción alemana, es también muy reciente, y no figuraba en las dos ediciones comple-

tas de las obras de Unamuno a dicha lengua, hechas en 1925-27 en Munich y en 1933 en Leipzig. Se debe a Doris Deinhard, y ha aparecido en 1961, formando parte de la Colección "Insel".

Esta relación se completa con la versión italiana hecha por Flaviarosa Rossini que forma parte del volumen Romanzi e Drammi, de Unamuno, publicado por el editor Gherardo Casini, en 1955.

"La novela de don Sandalio".

Está incluida en el volumen que encabeza San Manuel Bueno, mártir, a continuación de ella, de la que es muy poco posterior, ya que aparece fechada en Salamanca en el mes de diciembre de 1930. No disponemos de otro testimonio del autor que el de las páginas que le dedica en el prólogo. Luego nos referiremos a los ajenos.

"Don Sandalio —se lee en aquél— es un personaje visto desde fuera, cuya vida interior se nos escapa, que acaso no la tiene; es un personaje que no monologa como tantos otros personajes novelescos o nivolescos.

¿Monólogos? Los que así se llaman suelen ser monodialogos, diálogos que sostiene uno con los otros que son, por dentro, él, con los otros que componen esa sociedad de individuos que es la conciencia de cada individuo. Y ese monodialogo es la vida interior.

¿Pero es que mi don Sandalio no tiene vida interior, no tiene conciencia, o sea con-saber de sí mismo, es que no monodialoga? ¿Pues qué es una partida de ajedrez sino un monodialogo, un diálogo que el jugador mantiene con su compañero y competidor de juego?

Y si alguien dijera que en este relato de la

vida de don Sandalio me he puesto o mejor me he entrometido yo más que en otros relatos —¡y no es poco!—, le diré que mi propósito era entrometerle y entremeterle al lector en él, hacer que se dé cuenta de que no se goza de un personaje novelesco sino cuando se le hace propio, cuando se consiente que el mundo de la ficción forme parte del mundo de la permanente realidad íntima”

Lo último está en la línea unamuniana que coloca a los seres de ficción por encima de los de carne y hueso, siéndolo ambos en parecidas proporciones. Y en cuanto a lo de haberse insertado él mismo en el personaje, hay un dato comprobado y esgrimido en sus escritos de carácter autobiográfico: su gusto por el ajedrez, muy especialmente en sus años de juventud. Así se expresa en una de las cartas que forman esta novela su redactor:

“Me atraen más las partidas de ajedrez, pues ya sabes que en mis mocedades di en este vicio solitario de dos en compañía. Si es que eso es compañía.” (Carta IV.)

Aunque dice más adelante:

“El ajedrez tomado así como lo tomaba mi Don Sandalio, con religiosidad, le pone a uno más allá del bien y del mal.” (Carta XVIII.)

Otros rasgos autobiográficos como la significación del espejo, tan relacionado con la crisis del autor en 1897, y por él utilizado en obras como La Esfinge o El Otro, está ampliamente representado en esta novela y en su epílogo (17). Véanse algunos ejemplos:

¹⁷ IRIS M. ZAVALA, *Unamuno y su teatro de conciencia*, Salamanca, Acta Salmanticensis, Seric de Filosofía y Letras, 1963.

“No, no voy a ningún café a documentarme: a lo más, a buscar una sala de espejos en que nos juntemos, silenciosamente y a distancia. unas cuantas sombras humanas que van esfumándose a lo lejos.” (Carta XIX).

“Ahora empiezo a hacer memoria, empiezo a rememorar y a reconstruir ciertos oscuros ensueños que se me cruzaron en el camino, sombras que no pasan por delante o por el lado, desvanecidas y como si pasasen por una galería de espejos empañados.” (Carta XXI.)

“En esta mi correspondencia contigo está toda mi novela del ajedrecista, toda la novela de mi ajedrecista. Y para mí no hay otra. ¿Que te quedas con la gana de más, de otra cosa? Pues, mira, busca en esa ciudad en que vives un café solitario —mejor en los arrabales—, pero un café de espejos, enfrentados y empañados, y ponte en medio de ellos y échate a soñar. Y a diagolar contigo mismo.” (Carta XXIII.)

“¿Será todo ello una autobiografía novelada del Felipe destinatario de las cartas y al parecer mi desconocido lector mismo? ¿El autor de las cartas! ¿Felipe! ¿Don Sandalio el ajedrecista! ¿Figuras todas de una galería de espejos empañados!” (Epílogo.)

Otro elemento de rango personal muy acusado en esta novela es el conjunto, en unidad, pero disperso a lo largo y ancho de sus páginas, que me parece descubrir en las ideas que expone sobre el género novelesco. Otra breve antología muy reveladora.

“Ya sabes tú, Felipe, que para mí no hay más historias que las novelas, y en cuanto a la novela de Don Sandalio, mi jugador de ajedrez, no necesito de socios del casino que vengan a hacerla.” (Carta IX.)

“No me interesa su historia [la de Don Sandalio], me basta con su novela. Y en cuanto a ésta, la cuestión es soñarla.

El problema más hondo de nuestra novela, de la tuya, Felipe, de la mía, de la de Don Sandalio, es un problema de personalidad, de ser o no ser, y no de comer o no comer, de amar o ser amado; nuestra novela, la de la cada uno de nosotros, es si somos más que ajedrecistas o tresillistas, o tutistas, o casineros, o... la profesión, oficio, religión o deporte que quieras, y esta novela se la dejo a cada cual que se la sueñe como mejor le aproveche, le distraiga o le consuele.” (Carta XXI.)

“Todo poeta, todo creador, todo novelador —novelar es crear— al crear personajes se está creando a sí mismo, y si le nacen muertos es que él vive muerto.

Pero yo, que vivo en un tiempo espiritual, me he propuesto escribir la novela de una novela —que es algo así como sombra de una sombra—, no la novela de un novelista, no, sino la novela de una novela, y escribirla para mis lectores, para los lectores que yo me he hecho a la vez que ellos no han hecho a mí.

Mis lectores, los míos, no buscan el mundo coherente de las novelas llamadas realistas —¿no es verdad, lectores míos?—; mis lectores, los míos, saben que un argumento no es

más que un pretexto para una novela, y que queda ésta, lo novela, toda entera, y más pura, más interesante, más novelesca, si se le quita el argumento." (Epílogo.)

La crítica contemporánea se ha interesado vivamente por esta creación novelesca unamuniana. Sin propósito de reunir sus opiniones me permitiré, sin embargo, aducir algunos puntos de vista del mayor interés. Fué Julián Marías quien en su libro Miguel de Unamuno, aparecido en 1943, se detiene en esta creación suya, a la que considera como "el hueco de la personalidad".

"Representa —escribió entonces—, en cierto sentido, lo inverso que *Abel Sánchez*, y por ello, a la vez, su complemento. *Abel Sánchez* es un estudio íntimo, un descenso al fondo del alma de un personaje, un relato narrado desde dentro... En su *Don Sandalio*, Unamuno intenta, por el contrario, suprimir radicalmente la intimidad, ignorarla, no querer saber ni adivinar siquiera nada de ella...

No hay argumento; al autor de las cartas le llegan desde fuera vagas noticias acerca de la existencia real de don Sandalio —se le ha muerto un hijo, lo encarcelan después, muere en la cárcel, su yerno visita al que con él jugaba silenciosamente y quiere hablarle de su suegro—; pero él no quiere saber nada, no quiere conocer lo que pasaba al Don Sandalio de fuera del casino; sólo le importa el que jugaba callado, atento al movimiento de las piezas, el que *se le ha muerto* a él. Se mueve, pues, frente al hueco de una personalidad, frente a la negación de ella y, por tanto, al misterio obstinadamente mantenido."

Esto es lo decisivo. Esa extraña capacidad del hombre de incluir en su vida otras personas hace posible ese hueco, ese vacío." (18).

Más de diez años después de este estudio vuelve a ocuparse Julián Mariás, en 1954, de esta singular creación novelesca, señalando su fuente inmediata: un ensayo del propio Unamuno, titulado "Sobre el ajedrez", que vio la luz en el diario *La Nación*, de Buenos Aires (3-VII-1910), y que luego fué incorporado al volumen titulado *Contra esto y aquello*, aparecido dos años después.

"De aquí nace, a los veinte años —escrib— *Don Sandalio* —las cartas que componen la novela de 1930, están fechadas, significativamente, en 1910—. Un trozo de ensayo, puramente discursivo, se ha convertido en una de las más penetrantes novelas de Unamuno. ¿Cuál es el proceso? ¿Qué hace Unamuno para convertir un pasaje bastante trivial en conmovedora y dramática narración?

Adviértase que en el viejo ensayo había ya un germen de novela.

¿Cómo hace Unamuno una novela con unas cuantas líneas de un viejo artículo sin agregar nada?

En cuatro páginas de Epílogo, Unamuno reflexionó sobre lo que había hecho al escribir *Don Sandalio*. Insinúa si será una autobiografía amañada del narrador, del autor de las cartas, si Don Sandalio es su competidor; dice que ha escrito la novela de una novela; agrega que el argumento no es necesario, que es sólo

¹⁸ JULIÁN MARIÁS, *Miguel de Unamuno*, Madrid, Espasa-Calpe, 1943, págs. 109-112. "El hueco de la personalidad: *Don Sandalio*, jugador de ajedrez."

un pretexto para la novela, y ésta queda más pura, más interesante, más novelesca, si se le quita. Yo creo que hay algo aún más importante, en que Unamuno no reparó —al menos no lo dijo— y que se hace patente si se considera el artículo germinal y originario. Y es que Unamuno da *realidad* a Don Sandalio, sin darle *contenido*... mediante un expediente de radical simplicidad: la introducción de un punto de vista. ¿Qué quiere decir esto?

Unamuno toma obstinadamente a Don Sandalio en una perspectiva única: lo ve desde fuera, desde el punto de vista del otro jugador de ajedrez, y permanece inexorablemente fiel a esta situación. Y justamente esta actitud de insobornable respeto es la que crea la realidad del personaje" (19).

El estudio más reciente sobre esta novela de Unamuno del que tengo noticia es el que en 1963 ha publicado Ricardo Gullón, con el título de "Don Sandalio o el juego de los espejos". Como Julián Marías, parte también del antecedente del ensayo titulado "Sobre el ajedrez" y va comparando los pasajes de éste que fueron tenidos en cuenta al ser compuesta la novela en 1930. Constituye una aportación nueva la sugerencia que nos brinda el autor de este trabajo:

"No sé si parecerá aventurada la sugerencia, pero creo que al escribir *La novela de Don Sandalio, jugador de ajedrez*, quiso Unamuno plantear en distinta forma, más enigmática [para Gullón es la de este personaje la figura más enigmática de cuantas creó el novelista] y refinada, el tema de *El Otro*, despojándole de

¹⁹ "Ensayo y novela", en la revista *Insula*, número 98, Madrid, 15-II-1954.

teatralidad. De *El Otro* dijo en 1932 (año en que preparaba la edición de *Don Sandalio*), que no era para leído, sino para ser representado.”

También relaciona el crítico este quehacer unamuniano con otro, cinco años anterior, cuando escribe:

“El método seguido en 1925 para mostrar cómo se hace una novela serviría en 1932 [como sabemos la novela es dos años anterior] para mostrar cómo se hace un personaje.”

No comparte Gullón la hipótesis de que esta figura lo sea en hueco, y expone la suya propia:

“Al componer esta “novela sin argumento” Unamuno quiso crear una representación fiel de su propio ser: inventó un personaje, el autor-narrador, nuevo Jugo de la Raza en que es fácil reconocerle.”

Y tras de cavar algunos pasajes de la novela con otros autobiográficos de varios escritos unamunianos, afirma:

“El narrador protagonista, sin duda, es Unamuno mismo; la puntual duplicación del novelista lejos y dentro de Salamanca.

El posesivo “mi” aplicado a Don Sandalio quiere decir o que el narrador lo hizo, inventándolo, o como en este caso, se apropió de la figura que el azar puso frente a él, al reconocerse en ella.

Unamuno, y con él su dúplica —el narrador— se comportan equívocamente con Don Sandalio: a fuerza de mirarse en él, y por la sola intesidad de la mirada quieren penetrar

hasta el fondo, y al mismo tiempo entienden la transparente paradoja de que ese fondo se revelará en la corteza. En la reduplicación, la imagen parece desinteresada de la figura que refleja.

Recuerdese el “mi” Don Sandalio tan reiterado por el narrador. Suyo, pues él lo creó, nació de su mirada y en él existe.” (20).

Traducciones a otras lenguas.

Una carta del autor a la traductora al francés de San Manuel Bueno, mártir, precisamente en la que le celebra la que de esta novela había hecho, contiene un dato de interés. Parece ser que ella, Emma H. Clouard, tenía también dispuesta la versión de esta novela a la que nos venimos refiriendo, por las mismas fechas.

“En cuanto al *Don Sandalio* —le escribe— le agradezco que se lo haya propuesto a nuestro Duhamel para el *Mercur*. Es, desde luego, preferible a *El sentimiento cómico de la vida*, que tiene cosas difícilmente inteligibles para quien no haya vivido en Madrid.” (Carta de 23-IV-1936.)

No tengo noticia de que esta versión llegase a publicarse. En cambio ha sido publicada en 1955 la italiana, debida a Flaviarosa Rossini, y en 1959 la holandesa, de la que es autor F. Evenhuis.

“Un pobre hombre rico”.

Poco sabemos de esta novela, salvo su rigurosa coetaneidad con las dos anteriores, ya que aparece

²⁰ RICARDO GULLÓN, “Don Sandalio o el juego de los espejos”, en *Papeles de San Armadams*, número XC, Madrid-Palma de Mallorca, setiembre 1963, págs. 299-325.

jirmada en diciembre de 1930. Como se recordará, el título arriba enunciado lleva otro "O el sentimiento cómico de la vida", cuyo paralelo, en esas inversiones léxicas y semánticas tan caras a Unamuno, es lo primero que a sus lectores se les ocurre. Y que ello fue intencionado, nos lo aclara el tan citado prólogo del tomo, en la parte dedicada a esta obra.

"¿Por qué le puse este segundo miembro, este estrambote, a su propio título? No sabría decirlo a ciencia cierta. Desde luego, acordándome de la obra que me ha valido más prestigio —*praestigia*, en latín quiere decir engaño, ilusión— entre los hombres de espíritu serio y reflexivo, o sea religioso. ¿Es que yo suponía que esta novelita iba a ser como el sainete que sigue a la tragedia, o como una juguetona raza de sol al ir a salir de una caverna lúgubre y lóbrega? ¡Qué sé yo...!"

Pese a este giro del espíritu del autor hacia el sesgo cómico —que en el caso de esta novela representa su protagonista Emeterio Alfonso en su afán de no comprometerse— hay temas de la mayor hondura en estas páginas, a algunos de los cuales se refiere el autor, y que tal vez quepa reducir a dos: La perpetuidad de la especie humana y el problema de la personalidad. Al primero se refiere él mismo en estos términos:

"Lo mismo en mi obra *El sentimiento trágico de la vida* que en *La agonía del cristianismo*, el cogollo humano lo forma la cuestión de la maternidad y la paternidad, de la perpetuidad de la especie humana, y en esta novelita vuelve en otra forma, y sin que yo me lo hubiese propuesto al escribirla, sino que me he dado cuenta después de escrita, vuelve la misma eterna y temporal cuestión.

Si a alguien le pareciere mal que junto en un tomo a *San Manuel Bueno* con *Un pobre hombre rico*, póngase a reflexionar y verá qué íntimas profundas relaciones unen al hombre que comprometió toda su vida a la salud eterna de sus prójimos, renunciando a reproducirse, y al que no quiso comprometerse, sino ahorrarse."

Al segundo se refiere más adelante, en el mismo prólogo, justificando la reunión en un volumen de tres novelas —escritas en poco más de dos meses, confiesa— de tan diferente inspiración.

"¿Qué me ha hecho juntarlas? ¿Habría algún fondo común que las emparentara? ¿Me hallaría yo en algún estado de ánimo especial?"

Más bien cree que el denominador común de sus héroes o protagonistas respectivos,

"lo que les atosigaba era el pavoroso problema de la personalidad, si uno es lo que es y seguirá siendo lo que es."

Efectivamente, Don Manuel, el párroco de Valverde de Lucerna, busca, "al ir a morir, fundir —o sea salvar— su personalidad en la de su pueblo; Don Sandalio recata su personalidad misteriosa, y en cuanto al pobre hombre Emeterio, se la quiere rescrear, ahorrativamente, para sí mismo, y al fin sirve a los fines de otra personalidad".

Ese acuciante problema de la personalidad es el que don Miguel encuentra en el "¡yo sé quien soy!" quijotesco, que quiere salvar la suya "en alas de la fama imperecedera"; y es también el que acongojó al príncipe Segismundo calderoniano.

El héroe cómico de esta novela, que es como un

antiheroic, tiene ribetes y trazos de comica grandesa, que iluminan lo trillado y monótono de su vivir. Y el marco en que su autor le inserta, las gentes con las que trata nos descubren añejas creaciones novelescas, del propio Unamuno. No se olvide, por ejemplo, que su amigo Celedonio, resulta ser un discípulo de don Fulgencio de Entrambosmares del Aquilón, a quien conocimos en la novela titulada Amor y pedagogía, que remonta a 1902, y mucho del ambiente de esta novela reaparece ahora, en 1930, como base de ese sentimiento cómico de la vida añadido a su título.

Traducciones.

No conozco más que una, aparecida en 1947, al portugués, debida a José Queiroz, que sacándola de este conjunto novelesco, el último que publicó don Miguel, la ha incorporado, junto con Una historia de amor, a una titulada Antología del cuento moderno, en la que les acompañan otras muestras extraídas de El espejo de la muerte.

Otros escritos.

Tres apartados hemos hecho con los que completan este tomo.

Forman el primero varios prólogos y epílogos que no tuvimos ocasión de incorporar al volumen I'II, en el que ya figuran casi una cincuentena de estas muestras de la obra unamuniana a la que estimamos dignas del mayor interés. Porque su autor, aun presentando libros ajenos, y nada digamos de los propios, difícilmente se hurta a convocar a su propia personalidad, a la que sentimos palpitar en este tipo de escritos por ocasionales que pudiesen parecer.

Integran el segundo apartado poco más de una decena de escritos de varia dimensión, fecha y carácter, aunque la mayor parte de ellos son como

glosas o comentarios a textos evangélicos. Pero si esta circunstancia les daría derecho a ser puestos a continuación de los ensayos espirituales que van reunidos en este volumen, nos permitimos llamar la atención de los lectores sobre el hondo sentido autobiográfico de no pocos de ellos, extremo que nos confirman, además, las fechas en que fueron publicados, coetáneas de aquellos procesos que se le siguieron por supuestos delitos basados en otros escritos públicos suyos contra la monarquía y su augusto representante de entonces.

Finalmente, las "Visiones y Comentarios", que cierran este tomo, pertenecen a una serie de escritos, parte de los cuales fueron incluidos en el XI de esta nueva edición de Obras Completas. Fueron dados a conocer todos ellos en los tres últimos años de la vida de su autor, y a pesar de su variedad temática un denominador común les enlaza: el de la actualidad política de la vida nacional entre 1933 y 1936, cuyos ademanes fueron para don Miguel motivo de una honda y entrañada preocupación.

Como en sus años juveniles y maduros le sigue doliendo España, y es su porvenir el nervio de estos comentarios y visiones, teñidos todos ellos de una nostalgia dolorida que no acierta a soterrar la vena de una esperanza, por acongojada que a veces se nos ofrezca.

"Hay quienes parecen —leemos en uno de ellos— haberse creído que con eso de declarar que la República española no tiene religión del Estado —que no es lo mismo, hay que repetirlo, que religión de Estado— va a desaparecer de la vida pública comunal, no digo ya la religión, sino la religiosidad, la inquietud religiosa del pueblo español, de la nación española, y que vamos a contentarnos los españoles con esa superficialísima y archifrívola superchería de las formas de gobierno, de los regímenes políticos y lo que de ello se derive."

Esa esperanza, esa fe en los destinos de España, fué la que participó, pocos momentos antes de morir, a quien le acompañaba aquella fría y solcada tarde del 31 de diciembre de 1936, en su despacho de Salamanca: "¡Eso no puede ser, Aragón! Dios no puede volverle la espalda a España. España se salvará porque tiene que salvarse".

Manuel GARCIA BLANCO

Salamanca, diciembre, 1963.

L A F E

[1900]

Liv og tro skal smelte sammen.

La vida y la fe han de fundirse.

HENRIK IBSEN. *Brand*, akt. V.

“P.—¿Qué cosa es fe?”

R.—“Creer lo que no vimos.”

¿Creer lo que no vimos? ¡ Creer lo que no vimos, no!, sino crear lo que no vemos. Crear lo que no vemos, sí, crearlo, y vivirlo, y consumirlo, y volverlo a crear y consumirlo de nuevo viviéndolo otra vez, para otra vez crearlo... y así; en incesante tormento (1) vital. Esto es fe viva, porque la vida es continua creación y consunción continua y, por tanto, muerte incesante. ¿Crees acaso que vivirías si a cada momento no murieses?

La fe es la conciencia de la vida en nuestro espíritu, porque pocos vivos la tienen de que viven, si es que puede llamarse vida a esa suya.

La fe es confianza ante todo y sobre todo; fe en sí mismo tiene quien en sí mismo confía, en sí y no en sus ideas; quien siente que su vida le desborda y le empuja y le guía; que su vida le da ideas y se las quita.

No tiene fe el que quiere, sino el que puede; aquel a quien su vida se la da, porque es la fe don vital y gracia divina si queréis. Porque si tienes fe inquebrantable en que has de llevar algo a cabo, fe que transporta montañas, no es en rigor la fe esa

¹ En la primera edición, “terbellino”. (N. del E.)

la que te da potencia para cumplir ese transporte, sino que es la potencia que en ti latía la que se te revela como fe. No espolees, pues, a la fe, que así no te brotará nunca. No la hurgues. Deséala con todo tu corazón y todo tu ahinco, y espera, que la esperanza es ya fe. ¿Eres débil? Confía en tu debilidad, confía en ella, y ocúltate, hórrate, resignate; que la resignación es también fe.

No busques, pues, derecha e inmediatamente, fe; busca tu vida, que si te empapas en tu vida, con ella te entrará la fe. Pon tu hombre exterior al unísono del interior, y espera. Espera, porque la fe consiste en esperar y querer.

La fe se alimenta del ideal y sólo del ideal, pero de un ideal real, concreto, viviente, encarnado, y a la vez inasequible; la fe busca lo imposible, lo absoluto, lo infinito y lo eterno: la vida plena. Fe es comulgar con el universo todo, trabajando en el tiempo para la eternidad, sin correr tras el miserable efecto inmediato exterior; trabajar, no para la Historia, sino para la eternidad. Fe es si predicas de noche, en medio del desierto, mirar al parpadeo de las estrellas y confiar en que te escuchan, y hablarles al alma, como San Antonio de Padua predicaba a los peces.

El intelectualismo es quien nos ha traído eso de que la fe sea creer lo que no vimos, prestar adhesión del intelecto a un principio abstracto y lógico, y no confianza y abandono a la vida, a la vida que irradia de los espíritus, de las personas, y no de las ideas, a tu propia vida. A tu propia vida, sí, a tu vida concreta, y no a eso que llaman la Vida, abstracción también, ídolo.

Ved en el orden religioso, y en el único orden religioso que en nuestras almas elaboradas por el cristianismo cabe, en el orden religioso cristiano; ved en él que fe es confianza del pecador arrepen-

tido en el Padre de Cristo, única revelación para nosotros del Dios vivo. Es la única fe que salva, y lo único que salva. De ella brotan las obras, como del manantial el agua.

Escudriñad la lengua, porque la lengua lleva, a presión de atmósferas seculares, el sedimento de los siglos, el más rico aluvión del espíritu colectivo; escudriñad la lengua. ¿Qué os dice?

Fe, nuestro vocablo *fe*, lo heredamos, con la idea que expresa, de los latinos, que decían *fides*, de donde salió *fideiis*, fiel, *fidelitas*, fidelidad, *confidere*, confiar, etc. Su raíz *fid* —es la misma raíz griega $\pi\theta$ (labial por labial, y dental por dental) del verbo $\pi\epsilon\iota\theta\epsilon\iota\upsilon$ persuadir, en la voz activa, y $\pi\epsilon\iota\theta\epsilon\iota\theta\alpha\iota$ obedecer, en la voz media; y obedecer es obra de confianza y de amor. Y de la raíz $\pi\theta$ —salió $\pi\iota\sigma\tau\iota\varsigma$ *fe*, cosa muy distinta de la $\gamma\upsilon\omega\sigma\iota\varsigma$ o conocimiento. Id al alemán, y tenéis *Glaube*, del antiguo alto alemán *gilouban*, gótico *galaubjan*, de la raíz *liub*—, *lub*—, que indica idea de amor. Mas es en griego, donde en la diferencia entre *pistis* y *gnosis* se percibe el matiz propio del concepto de fe.

Acababa de pasar Jesús por el mundo, donde quedaba aún el perfume de su huella y el eco vivo de sus palabras de consuelo; aún alumbraba a sus discípulos su memoria vivificante, como dulce crepúsculo de sol que ha muerto besando, entre nubes de sangre, a la cansada tierra. Jóvenes las comunidades cristianas esperaban la próxima venida del reino del Hijo de Dios e Hijo del Hombre; la persona y la vida del Divino Maestro eran el norte de sus anhelos y sentimientos. Sin su persona no se sentían sus enseñanzas; sin su vida no se penetraba en sus obras, inseparables de El mismo. Sentíanse henchidos de verdadera fe, de la que con la esperanza y el amor se confunde, de lo que se llamó *pistis* $\pi\iota\sigma\tau\iota\varsigma$ *fe* o confianza, fe religiosa más que teologal, fe pura, y libre todavía de dogmas. Vi-

vían vida de fe; vivían por la esperanza en el porvenir; esperando el reino de la vida eterna; vivíanla. Daba cada cual a su esperanza la forma imaginativa o intelectual que mejor le cuadrara, si bien dentro todos del tono común de sus comunes esperanzas —tono, y no doctrina—, variando así los *conceptos* que de Jesús y de su obra se formaran. No es raro encontrar en los llamados padres apostólicos distintas concepciones, poco definidas de ordinario, de un mismo objeto de la fe de esperanza; hasta gozaban, no pocas veces, de la santa libertad de contradecirse. En aquella masa de anhelos y de aspiraciones, hirviente de entusiasmo, dibujábanse, aunque embrionarias todavía, las tendencias todas que constituyeron más tarde la larga procesión de las herejías; allí apenas había nacido la distinción entre ortodoxos y herejes, o más bien era ortodoxa la herejía, por caber en el recto creer —reducido a un vivo esperar entonces— la doctrina que, para darle forma, escogía cada cual. Y de aquí, de este escoger, herejía, *haeresis*, *αιρεσις* que “elección” significa. La *pistis*, la fe viva, daba tono de unidad profunda a aquella riquísima variedad palpitante de futuras creencias diversas, como hoy sigue cerniéndose una *pistis* sobre las distintas cristianas confesiones en lucha.

A medida que el calor de la fe iba menguando y mundanizándose la religión, iba la candente masa enfriándose en su superficie y recubriéndose de costra, que le separaba más y más del ambiente, dificultando su más completa aireación. Así se cumplía la fatal separación entre la vida religiosa y la vida común, cuando ésta no debería ser más que una forma de aquélla. Aparecieron puntos de solidificación y cristalización aquí y allí. La juvenil *pistis* fue siendo sustituida por la *gnosis*, *γνωσις*, el conocimiento, la creencia, y no propiamente la fe; la doctrina y no la esperanza. Empezóse a enseñar que en el conoci-

miento consiste la vida; convirtiéronse los fines prácticos religiosos en principios teóricos filosóficos, y la religión en una metafísica que se supuso revelada.

Nacieron sectas, escuelas, disidencias, dogmas por fin. Poco a poco fue surgiendo el credo, y el día en que se alzó neto y preciso el llamado símbolo de la fe, fué que el espíritu de la *gnosis* había vencido, fué el triunfo del gnosticismo ortodoxo, el nacido de lenta adaptación, no de los comúnmente llamados gnosticismos de las prematuras y rápidas helenizaciones del Evangelio. En adelante, la fe fué para muchos creer lo que no vieron, adherirse a fórmulas: *gnosis*, y no confiar en el reino de la vida eterna: *pistis*, es decir, creer lo que no veían. Así pasa una juventud.

Hoy se reproducen aquí y allí movimientos análogos a los que anudaron aquellas primitivas comunidades cristianas; hoy se unen jóvenes de espíritu en la común esperanza del advenimiento del reino del hombre; hoy brota verdadera fe, *pistis*, santa confianza en el ideal, refugiado en el porvenir siempre, fe en la utopía. Créese por muchos y se confía en un nuevo milenio, en una redención próxima, en una futura vida de libertad fraternal y equitativa. Este ideal no se cumplirá, será eternamente futuro, para mejor conservar su idealidad preciosa, que es la que nos vivifica, como no se cumplió la venida próxima del Cristo, cuyo reino no es de este mundo; pero así como Cristo vino, y viene al alma de cada uno de los que en Él con verdadera fe creen, así reinará el hombre futuro en el alma de cada uno de sus fieles; viviremos así en el porvenir, y de tanta labor íntima quedará fecunda huella en la vida cotidiana.

Porque ese hombre futuro, ese sobre-hombre de que habláis, ¿es otra cosa que el perfecto cristiano que, como mariposa futura, duerme en las cristianas larvas o crisálidas de hoy? ¿Será otra cosa que el perfecto cristiano ese sobre-hombre cuando rompa

el capullo gnóstico en que está encerrado y salga de las tinieblas místicas en que aborrece al mundo, al mundo de Dios, y en que acaso reniega de la vida, de la vida común? Entonces será la Naturaleza gracia. Entonces se romperán esas sombrías concepciones medievales en que se ha ahogado al sencillo, luminoso y humano Evangelio, concepciones de siervos o de señores de siervos. Entonces el anacoreta se retirará a su propio espíritu, para poder desde este su recogimiento derramarse en la vida común y vivir con la vida de todos, porque sólo de obras de amor con el prójimo se nutre el amor a Dios.

Porque, después de todo, ¿fe cristiana qué es? O es la confianza en Cristo o no es nada; en la persona histórica y en la histórica revelación de su vida, tén-gala cada cual como la tuviere. Tiénela muchos que de El dicen renegar; descubriríanla a poco que se ahondasen. Fe en Cristo, en la divinidad de Cristo, en la divinidad del hombre por Cristo revelada, en que somos, nos movemos y vivimos en Dios; fe que no estriba en sus ideas, sino en El; no en una doctrina que representara, sino en la persona histórica, en el espíritu que vivía y vivificaba y amaba. Las ideas no viven ni vivifican, ni aman. Fe cristiana consiste en que en el Cristo del Evangelio, y no en el de la teología, se nos presente y nos lleve a sí el Dios vivo, cordial, *irracional*, o si queréis, *soberrracional* o *intrarracional*, el Dios del imperativo religioso, no el Sumo Concepto abstracto construido por los teólogos; no el primer motor inmóvil del Estagirita con su cortejo de argumentos físico, cosmológico, teleológico, ético, etc., etc. Dios en nuestros espíritus es Espíritu y no Idea, amor y no dogma, vida y no lógica.

Todo lo que no sea entrega del corazón a esa confianza de vida, no es fe, aunque sea creencia. Y toda creencia termina, al cabo, en un *credo quía absurdum*,

en el suicidio, por desesperación, del intelectualismo, o en la terrible fe del carbonero.

¡Terrible fe la del carbonero! Porque, ¿a qué viene a reducirse la fe del carbonero?

—¿Qué crees?

—Lo que cree y enseña nuestra Santa Madre la Iglesia.

—¿Y qué cree y enseña nuestra Santa Madre la Iglesia?

—Lo que yo creo (bis).

¡Y así sigue el círculo vicioso... y tan vicioso! Le presentan cerrado y sellado el libro de los siete sellos, diciéndole: “¡Cree lo que aquí se contiene!”... y contesta: “Créolo”. ¿Pero cree lo que el libro dice? ¿Lo conoce acaso? Hay algo de aquello de “basta que usted lo diga” y firmar en barbecho. Se ahorra de tener que pensar; he aquí todo.

Semejante te no es más que un acto de sumisión a una potencia terrena, y nada más que terrena, una mundanización de la fe; no es confianza en Dios por Cristo, sino sumisión a un instituto jerárquico y jurídico.

Una fe sólo se mantiene en una Iglesia, es cierto. En una Iglesia; pero Iglesia, ¿qué es? La congregación de los fieles, de todos cuantos creen y confían. La más amplia Iglesia es la humanidad.

¿Pero aquí qué ha pasado? Que se ha querido casar las dos cosas más incompatibles: el Evangelio y el Derecho romano; la nueva de amor y de libertad y el *ita ius esto*, el espíritu y el dogma. Y así se le han cortado las alas al profetismo hebraico, que pedía amor y no inmolaciones, con el lastre de los edictos justinianos y los *sacra* paganos; han apagado con agua lustral el fuego de la fe. Y encima han alzado al Estagirita con su molino lógico, sus silogismos, su entelequia, sus entendimientos agente y pasivo, y sus categorías y categoremáticas todos, echados a perder por

una legión de pobres ideófaeos, que redujeron a polvo analítico el corazón. A la sombra del mortífero Derecho canónico brotó la decadente teología, hija más que madre de aquél, brillante fantasía helénica sobre motivos evangélicos, sometida luego a las cinchas leguleyescas del espíritu romano, espíritu de soldados y de pretores, de disciplina y de código, que se formó en el *adversus hostem aeterna auctoritas* y en el *ita tus esto*. Y acabó por ser la *auctoritas* el único *ius* ejercido *adversus hostes*, contra los fieles todos, convertidos en *hostes*, en enemigos. Porque, sí, el hombre es el enemigo, el hombre es el malo; contra el hombre hay que esgrimir la ley, porque el hombre es, por naturaleza, rebelde y soberbio. ¡Pobre hombre!

¡Y todo se vuelve *chiboletes*!

—¿Qué es eso de *chiboletes*? —dirás.

Acude al capítulo XII del libro de los Jueces, y hallarás su explicación. Hela aquí:

Los de Efraim movieron guerra a los de Galaad, y juntando Jefe a éstos, peleó contra Efraim. “Y los galaaditas tomaron los vados del Jordán a Efraim, y sucedía que cuando alguno de los de Efraim, que habían huído, decía: “¿Pasaré?”, los de Galaad le preguntaban: “¿Eres tú efraimita?” Si respondía que no, le decían: “Pues di *schibolet*.” Y él decía *sibolet*, porque no podía pronunciar de aquella suerte. Y entonces le echaban mano y lo degollaban junto a los vados del Jordán. Y murieron entonces de los de Efraim cuarenta y dos mil”.

He aquí lo que nos cuenta el libro de los Jueces en los versillos 5 y 6 de su capítulo XII. Que es como si moviendo guerra los de Castilla la Vieja a los de la Nueva, cuando alguno de éstos intentase pasar el Guadarrama le dijeran: “¿eres madrileño?” y si respondiese que no: pues di *pollo*, y él diría *poyo*, porque no pueden pronunciar de aquella suerte. Y en-

tonces le echarían mano para degollarle en los puertos del Guadarrama.

Y ha quedado la palabra *schibolet*, sobre todo en inglés (*shibboleth*) —lenguaje que, como pueblo que lo habla, se ha formado en gran parte bajo el influjo de tradiciones bíblicas— en el sentido de santo y seña de un partido cualquiera o de una secta.

Nosotros no hemos adoptado el vocablo. ¿pero la cosa? Estamos llenos de *schibolets*, o *chiboletes*, si preferís esta forma, ya adaptada a nuestro idioma, de santos y señas; chiboletes por todas partes. “¡Jesuíta!” —y cree haber dicho algo—; “¡krausista!”— y se queda tan descansado nuestro hombre. Chiboletes, chiboletes por todas partes, chibolete de la falta de fe. “Di ¡pollo!”, y contesta el pobre diciendo: ¡poyo!, y: “¿poyo, poyo dices?... pues te degüello, que tú eres efraimita!”

Entre luchas cruentas e incruentas, con infinito trabajo, con ansias íntimas, con angustias y anhelos, con desesperaciones y jubilos, brotó del alma de una comunidad un dogma, flor de una planta rebosante de vida, de una planta con raíces y tallo y hojas y savia. Y la comunidad transmitió a sus más jóvenes retoños esa flor preciada, que habría de dar fruto, o mejor aún, en la cual habría de dar fruto la planta. Y lo dió; pero al darlo murió la flor, como es forzoso. Y guardaron los fieles sus ajados pétalos en un relicario, y bajo fanal los tienen y rinden culto a esos ajados pétalos de la flor muerta. Y entre tanto se seca la planta y no da ya fruto. Mas los ajados pétalos, como esas flores que se guardan prensadas entre las hojas de un devocionario, recuerdo ¡ay! de amores que pasaron, hanse convertido en chibolete. Y cuando llega algún efraimita y se acerca al fanal del relicario hácele oler el galaadita la flor ajada, a través de la vitrina, la flor prensada del herbario litúrgico, y le dice: “¿a qué huele?” Y si el efraimita

es sincero y contesta, según sea de fino su olfato, o bien: "¡no me huele a nada!" o ya: "¡huelo a muerto!", ¡a degollarle!

¡A degollarle! ¡A degollarle moralmente! ¡A marcarle con el hierro! ¡Sobre él la Inquisición inmanente y difusa! ¡No huele la flor!, ¡no huele la flor! ¡no tiene olfato!, ¡desgraciado!... ¡no tiene olfato!, ¡desgraciado!... Desgraciado, sí, digno de conmiseración y lástima, pero un peligro para los demás, porque esas infernales corizas son infecciosas, y va a cundir la enfermedad, va a estropearnos la pituitaria, van a perder el olfato los fieles galaaditas, y si lo pierden, ¿qué será, Dios mío, de la tribu de Galaad? Sin olfato habrá de envenenarse, porque es el olfato el centinela de la boca, y sin él el paladar no sirve. ¡La espada, la espada de Jefe, pronto, a degollarlo! ¡A degollarlo antes de que nos contagie su infernal coriza y perdamos el olfato y no olamos la flor misteriosa y se nos amargue la vida!

Sí, hay que evitar a toda costa el perder el olfato, eso que llaman perder el olfato espiritual, y que no es nada menos que ganarlo o recobrarlo. Es menester impedir que la flor seca del herbario nos huelga a muerto o a seco, y que vayamos al campo libre a buscar las flores que crecen al sol y que dan fruto y mueren. Porque sólo fructifica la flor cuando muere, como sólo muriendo da nueva planta el grano. ¿Muriendo? Muriendo, no, renaciendo. Y lo que no es incesante renacimiento, ¿qué es?

* * *

Hello se extasiaba ante eso de que el *Credo* se cante. Se canta, sí, ¿pero no se reduce a *letra*, letra de música, tralalá de melopea? *Qui ex Patre Filioque procedit...!* Este *Filioque* costó mares de tinta, y supremos esfuerzos de ingenio, y legiones de silogismos y enor-

midad de invectivas. Y bien, ¿en qué vivifica la vida del que lo repite hoy? ¿Por qué lo han suprimido del Credo popular, del vulgar, del que se enseña en las escuelas, del Credo *ad usum servi pccoris*, mientras persiste en el otro, en el litúrgico, en el cantable? ¿En qué le hace más divino, mejor, al que lo canta u oye cantar? ¿En qué le levanta el corazón? ¿Qué luz le da ese *Filioguc* para ascender al *Amor*?

Pero no condenéis ninguna fe cuando sea espontánea y sencilla, aunque se viese forzada a verse en formas que la deformen. Toda fe es sagrada. Lo es la fe del fetichismo, que anima, consuela, da fuerzas, infunde ánimo, hace milagros.

Ved la imagen prodigiosa, el tosco leño milagrero, tallado a hachazos, por un aperador tal vez, el leño a cuyos pies han ido a dejar generaciones de aldeanos sus pesares, sus ansias, sus angustias, a avivar sus vislumbres. Todo allí lleno de exvotos: muletas mugrientas, trenzas de pelo, camisitas amarillas con el polvo del tiempo, cintas ajadas, pinturas toscas, miembros de cera, quebradiza ya... Y luego, entrad en Nuestra Señora de las Victorias, de París, pongo por caso. Aquello es el cementerio del fetichismo, donde éste hiede en su seca osamenta. Hanse convertido los espontáneos exvotos en reguladas inscripciones, grabadas con letra roja en marmolillos blancos. Parece el templo un periódico, con sus gacetillas y anuncios; recuerdan las inscripciones aquéllas las listas de adhesiones de los periódicos de partido o los nichos de un cementerio. Hiede a osario. Está ya el fetichismo reglamentado, sometido a partida doble, con su libro mayor, su copiador de cartas y su libro de caja, ¡sobre todo el libro de caja! Pero luego se ha perfeccionado el sistema, y tenemos ya, en otra parte, el laboratorio de ensayo de los milagros.

A los pocos días de haber visitado Nuestra Señora de las Victorias, con sus vastos muros anunciadores,

entré en cierta vulgarísima iglesiuca de una aldea de mi tierra vasca, allá entre las montañas que se embozan en llovizna. A la entrada, a la derecha, el rústico bautisterio, la gran pila de piedra donde reciben el agua los hijos de aquellos aldeanos, acaso mientras los helechos, brezos y argomas se empapan en la que de los frondosos castaños les cae. La parte delantera de la nave, de suelo de madera, es cementerio en que descansan los restos de aquellos que trabajaron y murieron en paz. En el suelo, paños negros llenos de lagrimones de cera; en otros sitios, papelones, planas con los palotes, del nieto acaso de quien debajo reposa, pedazos de periódico, uno con anuncios de Singer, papeles pintados, y sobre estos paños y papeles, en trozos de madera vieja y negra de distintas formas, una arrollada cerilla amarilla, que fué jugo de flores no hace mucho, cerilla que se consume en luz triste sobre los muertos. Allí, cubierta la cabeza con la mantilla negra, cuya borlita les cuelga sobre la frente, y cubriéndose con el moquero la cara, llorarán en silencio, mascullando oraciones, las pobres caseras, mientras lagrimea la cerilla. ¿Qué piensa del *filiogue* esa casera? Alguna vez se habrá fijado acaso en la cara de cera de aquella Dolorosa envuelta en su manto negro, del altar de la izquierda; tal vez en el San Antonio de aquel cuadro de sombras viejas y cielo de oro sucio del de la derecha, o en el San Juan en el desierto; acaso en las inevitables estampas de los lados del altar mayor; o en la Virgen española, morena, tosca, de vivos ojos y severo rostro, manto bordado y largo pelo tendido, con su niño vivaracho de traje bordado también, y coronados ambos, del flanco del evangelio; o en la Virgen francesa, de ceñido traje blanco con cintas azules, manos juntas y cara de lirio de pintura dirigida al cielo, del flanco de la epístola; habrá detenido su mirada en aquella Santa Isabel en el

lecho, que tiene a su lado a San José y a la Virgen, que mira cada cual a un lado, o la habrá reposado en aquel Cristo de encima, iluminado por la desfallecida luz que a través de las rojas cortinas se filtra; pero a la casera de Alzola, ¿qué le dice el *filiogue*?

Por fuera el pórtico encachado, con sus bancos de piedra donde el sol se rompe y sus puntales de tronco que sostienen el tejadillo; allí el muro que hace de frontón de pelota, con su cinta de hierro para marcar el escás. Y luego se tiende la plazuela con sus nogales, su largo banco de piedra en semicírculo y su mesa de dos grandes piedras para el reparto del botín del entierro. Desde la plazuela vese el río que enseña las piedras de su lecho, mientras otras surgen a blanquearse al sol; en sitios quiébrase en ellas y murmurando se riza y arruga el arroyo. Paséanse los patos junto a las piedras lavanderas, vese al puente y a las casas reflejadas en horizontales capas en el agua tranquila, reflejo esmaltado por peñas que asoman en el cristal su cabeza. El verde de las montañas, oscuro en los castaños y en los maizales tierno, viste al vasto templo, al templo inmenso, al templo libre en que, a guisa de incienso, corre la brisa, susurrando en los chopos, los castaños y nogales. Y a la pobre casera de Alzola, que sale de su iglesiuca, de la iglesiuca en que aprendió a rezar, al templo inmenso de las montañas, ¿qué le dice el *filiogue*? ¿Tiene fe?

Sí, tiene fe, confía. Es sincera; vive sencillamente; no sutiliza; ignora el dogma; tiene su fe, la suya.

Lo que mata es la mentira, y no el error, y hay mentiras que tiemblan de reconocerse tales, mentiras que temen encontrarse a solas consigo mismas. Hay gentes que vislumbrando vagamente que viven de mentiras, rehuyen examinarlas, y repiten:

entré en cierta vulgarísima iglesiuca de una aldea de mi tierra vasca, allá entre las montañas que se embozan en llovizna. A la entrada, a la derecha, el rústico bautisterio, la gran pila de piedra donde reciben el agua los hijos de aquellos aldeanos, acaso mientras los helechos, brezos y argomas se empapan en la que de los frondosos castaños les cae. La parte delantera de la nave, de suelo de madera, es cementerio en que descansan los restos de aquellos que trabajaron y murieron en paz. En el suelo, paños negros llenos de lagrimones de cera: en otros sitios, papelones, planas con los palotes, del nieto acaso de quien debajo reposa, pedazos de periódico, uno con anuncios de Singer, papeles pintados, y sobre estos paños y papeles, en trozos de madera vieja y negra de distintas formas, una arrollada cerilla amarilla, que fué jugo de flores no hace mucho, cerilla que se consume en luz triste sobre los muertos. Allí, cubierta la cabeza con la mantilla negra, cuya borlita les cuelga sobre la frente, y cubriéndose con el moquero la cara, llorarán en silencio, mascullando oraciones, las pobres caseras, mientras lagrimea la cerilla. ¿Qué piensa del *filióque* esa casera? Alguna vez se habrá fijado acaso en la cara de cera de aquella Dolorosa envuelta en su manto negro, del altar de la izquierda; tal vez en el San Antonio de aquel cuadro de sombras viejas y cielo de oro sucio del de la derecha, o en el San Juan en el desierto; acaso en las inevitables estampas de los lados del altar mayor; o en la Virgen española, morena, tosca, de vivos ojos y severo rostro, manto bordado y largo pelo tendido, con su niño vivaracho de traje bordado también, y coronados ambos, del flanco del evangelio; o en la Virgen francesa, de ceñido traje blanco con cintas azules, manos juntas y cara de lirio de pintura dirigida al cielo, del flanco de la epístola; habrá detenido su mirada en aquella Santa Isabel en el

lecho, que tiene a su lado a San José y a la Virgen, que mira cada cual a un lado, o la habrá reposado en aquel Cristo de encima, iluminado por la desfallecida luz que a través de las rojas cortinas se filtra; pero a la casera de Alzola, ¿qué le dice el *filiouque*?

Por fuera el pórtico encachado, con sus bancos de piedra donde el sol se rompe y sus puntales de tronco que sostienen el tejadillo; allí el muro que hace de frontón de pelota, con su cinta de hierro para marcar el escás. Y luego se tiende la plazuela con sus nogales, su largo banco de piedra en semicírculo y su mesa de dos grandes piedras para el reparto del botín del entierro. Desde la plazuela vese el río que enseña las piedras de su lecho, mientras otras surgen a blanquearse al sol; en sitios quiébrase en ellas y murmurando se riza y arruga el arroyo. Paséanse los patos junto a las piedras lavanderas, vese al puente y a las casas reflejadas en horizontales capas en el agua tranquila, reflejo esmaltado por peñas que asoman en el cristal su cabeza. El verde de las montañas, oscuro en los castaños y en los maizales tierno, viste al vasto templo, al templo inmenso, al templo libre en que, a guisa de incienso, corre la brisa, susurrando en los chopos, los castaños y nogales. Y a la pobre casera de Alzola, que sale de su iglesiuca, de la iglesiuca en que aprendió a rezar, al templo inmenso de las montañas, ¿qué le dice el *filiouque*? ¿Tiene fe?

Sí, tiene fe, confía. Es sincera; vive sencillamente; no sutiliza; ignora el dogma; tiene su fe, la suya.

Lo que mata es la mentira, y no el error, y hay mentiras que tiemblan de reconocerse tales, mentiras que temen encontrarse a solas consigo mismas. Hay gentes que vislumbrando vagamente que viven de mentiras, rehuyen examinarlas, y repiten:

“¡No quiero pensar en eso!” ¿No quieres pensar en eso? ¡Pues estás perdido!

Eso en que no crees es mentira, porque, ¿puede ser verdad aquello en que no crees? Quien enseñare una de esas que llaman verdades sin creer en ella, miente.

¡Verdad! Y “¿qué es verdad?”, preguntó Pilato a Cristo, voiviéndole las espaldas sin esperar respuesta, volviendo las espaldas a la verdad. Porque Cristo dijo de sí: “Yo soy la verdad”, díjolo de sí, y no de su doctrina. ¿Que no lo dijo? Pues nos lo dice a todas horas.

La fe es, ante todo, sinceridad, tolerancia y misericordia.

¡Sinceridad! ¡Santo anhelo de desnudarse el alma, de decir la verdad siempre y en todo lugar, y mejor cuando más intempestiva e indiscreta la crean los prudentes según la ley! ¡Santo anhelo de poner al descubierto y a la fresca del mundo nuestro espíritu para que se airee y vivifique!

¡Tolerancia! ¡Viva comprensión de la relatividad de todo conocimiento y de toda *gnosis* y creencia, y de que sólo desarrollándose cada cual en su propio mundo de ideas y sentimiento es como hemos de armonizarnos bajo unidad de fe en rica variedad de creencias! ¡Tolerancia!, ¡hija de la profunda convicción de que no hay ideas buenas ni malas, de que son las intenciones, la fe, y no las doctrinas, no el dogma, lo que justifica los actos!

¡Misericordia! La caridad no es cosa distinta de la fe, es una forma de ésta, una expansión de la confianza en el hombre. ¡Fuera de todo fiel, el demoníaco regocijo con que *las gentes honradas*, los justos, según la ley, los hombres de orden, piensan que se va a dar garrote o cuatro tiros al delincuente, dando así, por instrumento del verdugo, desahogo a sus

criminales instintos, a lo que de común tienen con el pobre ajusticiado!

Sinceridad para descubrir el ideal siempre y oponerlo a la realidad; tolerancia hacia las diversas creencias que dentro de la común confianza caben; misericordia hacia las víctimas del pasado y del presente incoercibles. Esta es fe.

Ten, pues, fe, y ten, sobre todo, fe en la fe misma. Porque si los amadores cobraran tanta fuerza del amor al amor mismo, no menos la cobran los fieles de la fe en la fe misma, de la confianza en el poder todopoderoso de la confianza misma.

Año de 1900.

M I R E L I G I O N
(1907)

Me escribe un amigo desde Chile diciéndome que se ha encontrado allí con algunos que, refiriéndose a mis escritos, le han dicho: "Y bien, en resumidas cuentas, ¿cuál es la religión de este señor Unamuno?" Pregunta análoga se me ha dirigido aquí varias veces. Y voy a ver si consigo, no contestarla, cosa que no pretendo, sino plantear algo mejor el sentido de la tal pregunta.

Tanto los individuos como los pueblos de espíritu perezoso —y cabe pereza espiritual con muy fecundas actividades de orden económico y de otros órdenes análogos— propenden al dogmatismo, sépanlo o no lo sepan, quieranlo o no, proponiéndoselo o sin proponérselo. La pereza espiritual huye de la posición crítica o escéptica.

Escéptica, digo, pero tomando la voz escepticismo en su sentido etimológico y filosófico, porque escéptico no quiere decir el que duda, sino el que investiga o rebusca, por oposición al que afirma y cree haber hallado. Hay quien escudriña un problema y hay quien nos da una fórmula, acertada o no, como solución de él.

En el orden de la pura especulación filosófica es una precipitación el pedirle a uno soluciones dadas, siempre que haya hecho adelantar el planteamiento de un problema. Cuando se lleva mal un largo cálculo, el borrar lo hecho y empezar de nuevo significa un no pequeño progreso. Cuando una casa

amenaza ruina o se hace completamente inhabitable, lo que procede es derribarla, y no hay que pedir que se edifique otra sobre ella. Cabe, sí, edificar la nueva con materiales de la vieja, pero es derribando antes ésta. Entre tanto, puede la gente albergarse en una barraca, si no tiene otra casa, o dormir a campo raso.

Y es preciso no perder de vista que para la práctica de nuestra vida rara vez tenemos que esperar a las soluciones científicas definitivas. Los hombres han vivido y viven sobre hipótesis y explicaciones muy deleznales y aun sin ellas. Para castigar al delincuente no se pusieron de acuerdo sobre si éste tenía o no libre albedrío, como para estornudar no reflexiona uno sobre el daño que puede hacerle el pequeño obstáculo en la garganta que le obliga al estornudo.

Los hombres que sostienen que de no creer en el castigo eterno del infierno serían malos, creo, en honor de ellos, que se equivocan. Si dejaran de creer en una sanción de ultratumba, no por eso se harían peores, sino que entonces buscarían otra justificación ideal a su conducta. El que siendo bueno cree en un orden trascendente, no tanto es bueno por creer en él cuanto que cree en él por ser bueno. Proposición ésta que habrá de parecer oscura o enrevesada, estoy de ello cierto, a los preguntones de espíritu perezoso.

“Y bien, se me dirá, ¿cuál es tu religión?” Y yo responderé: “Mi religión es buscar la verdad en la vida y la vida en la verdad, aun a sabiendas de que no he de encontrarla mientras viva; mi religión es luchar incesante e incansablemente con el misterio; mi religión es luchar con Dios desde el romper del alba hasta el caer de la noche, como dicen que con El luchó Jacob. No puedo transigir con aquello del Inconocible —o Incognoscible, como es-

criben los pedantes—, ni con aquello otro de “de aquí no pasará”. Rechazo el eterno *ignorabimus*. Y en todo caso quiero trepar a lo inaccesible.

“Sed perfectos como vuestro Padre que está en los cielos es perfecto”, nos dijo el Cristo, y semejante ideal de perfección es, sin duda, inasequible. Pero nos puso lo inasequible como meta y término de nuestros esfuerzos. Y ello ocurrió, dicen los teólogos, con la gracia. Y yo quiero pelear mi pelea, sin cuidarme de la victoria. ¿No hay ejércitos y aun pueblos que van a una derrota segura? ¿No elogiamos a los que se dejaron matar peleando antes que rendirse? Pues ésta es mi religión.

Esos, los que me dirigen esa pregunta, quieren que les dé un dogma, una solución en que pueda descansar el espíritu en su pereza. Y ni esto quieren, sino que buscan poder encasillarme y meterme en uno de los cuadrículados en que colocan a los espíritus, diciendo de mí: “Es luterano, es calvinista, es católico, es ateo, es racionalista, es místico”, o cualquier otro de estos motes, cuyo sentido claro desconocen, pero que les dispensa de pensar más. Y yo no quiero dejarme encasillar, porque yo, Miguel de Unamuno, como cualquier otro hombre que aspire a conciencia plena, soy especie única. “No hay enfermedades, sino enfermos”, suelen decir algunos médicos, y yo digo que no hay opiniones, sino opinantes.

En el orden religioso apenas hay cosa alguna que tenga racionalmente resuelta, y como no la tengo, no puedo comunicarla lógicamente, porque sólo es lógico y trasmisible lo racional. Tengo, sí, con el afecto, con el corazón, con el sentimiento, una fuerte tendencia al cristianismo, sin atenerme a dogmas especiales de esta o de aquella confesión cristiana. Considero cristiano a todo el que invoca con respeto y amor el nombre de Cristo, y me repugnan

los ortodoxos, sean católicos o protestantes —éstos suelen ser tan intransigentes como aquéllos—, que niegan cristianismo a quienes no interpretan el Evangelio como ellos. Cristiano protestante conozco que niega el que los unitarianos sean cristianos.

Confieso sinceramente que las supuestas pruebas racionales —la ontológica, la cosmológica, la ética, etcétera, etc.— de la existencia de Dios no me demuestran nada; que cuantas razones se quieren dar de que existe un Dios me parecen razones basadas en paralogismos y peticiones de principio. En esto estoy con Kant. Y siento, al tratar de esto, no poder hablar a los zapateros en términos de zapatería.

Nadie ha logrado convencerme racionalmente de la existencia de Dios, pero tampoco de su no existencia; los razonamientos de los ateos me parecen de una superficialidad y futilidad mayores aún que los de sus contradictores. Y si creo en Dios, o, por lo menos, creo creer en El, es, ante todo, porque quiero que Dios exista, y después, porque se me revela, por vía cordial, en el Evangelio y a través de Cristo y de la Historia. Es cosa de corazón.

Lo cual quiere decir que no estoy convencido de ello como lo estoy de que dos y dos hacen cuatro.

Si se tratara de algo en que no me fuera la paz de la conciencia y el consuelo de haber nacido, no me cuidaría acaso del problema; pero como en él me va mi vida toda interior y el resorte de toda mi acción, no puedo aquietarme con decir: ni sé ni puedo saber. No sé, cierto es; tal vez no pueda saber nunca, pero “quiero” saber. Lo quiero, y basta.

Y me pasaré la vida luchando con el misterio y aun sin esperanza de penetrarlo, porque esa lucha es mi alimento y es mi consuelo. Sí, mi consuelo. Me he acostumbrado a sacar esperanza de la desesperación misma. Y no griten: “Paradoja”, los mentecatos y los superficiales.

No concibo a un hombre culto sin esta preocupación, y espero muy poca cosa en el orden de la cultura —y cultura no es lo mismo que civilización— de aquellos que viven desinteresados del problema religioso en su aspecto metafísico y sólo lo estudian en su aspecto social o político. Espero muy poco para el enriquecimiento del tesoro espiritual del género humano de aquellos hombres o de aquellos pueblos que, por pereza mental, por superficialidad, por cientificismo, o por lo que sea, se apartan de las grandes y eternas inquietudes del corazón. No espero nada de los que dicen: “¡No se debe pensar en eso!”; espero menos aún de los que creen en un Cielo y un Infierno como aquel en que creíamos de niños, y espero todavía menos de los que afirman con la gravedad del necio: “Todo eso no son sino fábulas y mitos; al que se muere lo entierran, y se acabó”. Sólo espero de los que ignoran, pero no se resignan a ignorar; de los que luchan sin descanso por la verdad y ponen su vida en la lucha misma más que en la victoria.

Y lo más de mi labor ha sido siempre inquietar a mis prójimos, removerles el poso del corazón, angustiarlos, si puedo. Lo dije ya en mi *Vida de Don Quijote y Sancho*, que es mi más extensa confesión a este respecto. Que busquen ellos como yo busco, que luchen como luchó yo, y entre todos algún pelo de secreto arrancaremos a Dios, y, por lo menos, esa lucha nos hará más hombres, hombres de más espíritu.

Para esta obra —obra religiosa— me ha sido menester, en pueblos como estos pueblos de lengua castellana, carcomidos de pereza y de superficialidad de espíritu, adormecidos en la rutina del dogmatismo católico o del dogmatismo librepensador o cientificista, me ha sido preciso aparecer unas veces impúdico e indecoroso; otras, duro y agre-

sivo; no pocas, enrevesado y paradójico. En nuestra menguada literatura apenas se le oía a nadie gritar desde el fondo del corazón, descomponerse, clamar. El grito era casi desconocido. Los escritores tenían ponerse en ridículo. Les pasaba y les pasa lo que a muchos que soportan en medio de la calle una afrenta por temor al ridículo de verse con el sombrero por el suelo y presos por un polizonte. Yo, no: cuando he sentido ganas de gritar, he gritado. Jamás me ha detenido el decoro. Y esta es una de las cosas que menos me perdonan estos mis compañeros de pluma, tan comedidos, tan correctos, tan disciplinados hasta cuando predicán la incorrección y la indisciplina. Los anarquistas literarios se cuidan, más que de otra cosa, de la estilística y de la sintaxis. Y cuando desentonan, lo hacen entonadamente; sus desacordes tiran a ser armónicos.

Cuando he sentido un dolor he gritado, y he gritado en público. Los salmos que figuran en mi volumen de *Poesías* no son más que gritos del corazón, con los cuales he buscado hacer vibrar las cuerdas dolorosas de los corazones de los demás. Si no tienen esas cuerdas, o si las tienen tan rígidas que no vibran, mi grito no resonará en ellas y declararán que eso no es poesía, poniéndose a examinarlo acústicamente. También se puede estudiar acústicamente el grito que lanza un hombre cuando ve caer muerto de repente a su hijo, y el que no tenga ni corazón ni hijos se queda en eso.

Esos salmos de mis *Poesías*, con otras varias composiciones que allí hay, son mi religión, y mi religión cantada y no expuesta lógica y razonadamente. Y la canto, mejor o peor, con la voz y el oído que Dios me ha dado, porque no la puedo razonar. Y el que ve raciocinio y lógica, y método y exégesis, más que vida, en esos mis versos,

porque no hay en ellos faunos, driades, silvanos, nenúfares, "absintios" (o sea ajenjos), ojos glaucos y otras garambainas más o menos modernistas, allá se quede con lo suyo, que no voy a tocarle el corazón con arco de violín ni con martillo.

De lo que huyo, repito, como de la peste, es de que me clasifiquen, y quiero morir me oyendo preguntar de mí a los holgazanes de espíritu que se paren alguna vez a oírme: "Y este señor, ¿qué es?" Los liberales o progresistas tontos me tendrán por reaccionario y acaso por místico, sin saber, por supuesto, lo que esto quiere decir, y los conservadores y reaccionarios tontos me tendrán por una especie de anarquista espiritual, y unos y otros, por un pobre señor afanoso de singularizarse y de pasar por original y cuya cabeza es una olla de grillos. Pero nadie debe cuidarse de lo que piensen de él los tontos, sean progresistas o conservadores, liberales o reaccionarios.

Y como el hombre es terco y no suele querer enterarse y acostumbrarse después que se le ha sermoneado cuatro horas volver a las andadas, los preguntones, si leen esto, volverán a preguntarme: "Bueno, ¿pero qué soluciones traes?" Y yo, para concluir, les diré que si quieren soluciones acudan a la tienda de enfrente, porque en la mía no se vende semejante artículo. Mi empeño ha sido, es y será que los que me lean piensen y mediten en las cosas fundamentales, y no ha sido nunca el de darles pensamientos hechos. Yo he buscado siempre agitar, y a lo sumo, sugerir más que instruir. Si yo vendo pan, no es pan, sino levadura o fermento.

Hay amigos, y buenos amigos, que me aconsejan que me deje de esta labor y me recoja a hacer lo que llaman una obra objetiva, "algo que sea, dicen, definitivo, algo de construcción, algo duradero". Quieren decir algo dogmático. Me declaro incapaz de

ello y reclamo mi libertad, mi santa libertad, hasta la de contradecirme, si llega el caso. Yo no sé si algo de lo que he hecho o de lo que haga en lo sucesivo habrá de quedar por años o por siglos después que me muera; pero sé que si se da un golpe en el mar sin orillas, las ondas en derredor van sin cesar, aunque debilitándose. Agitar es algo. Si merced a esa agitación viene detrás otro que haga algo duradero, en ello durará mi obra.

Es obra de misericordia suprema despertar al dormido y sacudir al parado, y es obra de suprema piedad religiosa buscar la verdad en todo y descubrir dondequiera el dolo, la necedad y la ineptia.

Ya sabe, pues, mi buen amigo el chileno lo que tiene que contestar a quien le pregunte cuál es mi religión. Ahora bien: si es uno de esos mentecatos que creen que guardo ojeriza a un pueblo o una patria cuando le he cantado las verdades a alguno de sus hijos irreflexivos, lo mejor que puede hacer es no contestarles (1).

Salamanca, 6 de noviembre de 1907.

[*La Nación*, Buenos Aires, 9-XII-1907.]

¹ Se refiere a las reseñas que dedicó en la revista *La Lectura* de dos libros del escritor chileno B. Vicuña Subercasaux, incluidas hoy en el tomo VIII de sus *Obras Completas*. (N. del E.)

DEL SENTIMIENTO TRAGICO DE LA
VIDA EN LOS HOMBRES Y EN LOS
PUEBLOS (1)

(1913)

I

EL HOMBRE DE CARNE Y HUESO

Homo sum; nihil humani a me alienum puto, dijo el cómico latino. Y yo diría más bien: *Nullum hominem a me alienum puto*; soy hombre, a ningún otro hombre estimo extraño. Porque el adjetivo *humanus* me es tan sospechoso como su sustantivo abstracto *humanitas*, la humanidad. Ni lo humano ni la humanidad, ni el adjetivo simple, ni el adjetivo sustantivado, sino el sustantivo concreto: el hombre. El hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere —sobre todo muere—, el que come, y bebe, y juega, y duerme, y piensa, y quiere; el hombre que se ve y a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano.

Porque hay otra cosa, que llaman también hombre, y que es el sujeto de no pocas divagaciones más o menos científicas. Y es el bípedo implume de la leyenda, el ζῷον πολιτικόν de Aristóteles, el contratante social de Rousseau, el *homo oeconomicus* de los manchesterianos, el *homo sapiens*, de Linneo, o, si se quiere, el mamífero vertical. Un hombre que no es de aquí o de allí, ni de esta época o de la otra; que no tiene ni sexo ni patria, una idea, en fin. Es decir, un no hombre.

El nuestro es el otro, el de carne y hueso; yo,

tú, lector mío; aquel otro de más allá, cuantos pisamos sobre la tierra.

Y este hombre concreto, de carne y hueso, es el sujeto y el supremo objeto a la vez de toda filosofía, quiéranlo o no ciertos sedicentes filósofos.

En las más de las historias de la filosofía que conozco se nos presenta a los sistemas como originándose los unos de los otros, y sus autores, los filósofos, apenas aparecen sino como meros pretextos. La íntima biografía de los filósofos, de los hombres que filosofaron, ocupa un lugar secundario. Y es ella, sin embargo, esa íntima biografía, la que más cosas nos explica.

Cúmplenos decir, ante todo, que la filosofía se acuesta más a la poesía que no a la ciencia. Cuantos sistemas filosóficos se han fraguado como suprema concinación de los resultados finales de las ciencias particulares, en un período cualquiera, han tenido mucha menos consistencia y menos vida que aquellos otros que representaban el anhelo integral del espíritu de su autor.

Y es que las ciencias, importándonos tanto y siendo indispensables para nuestra vida y nuestro pensamiento, nos son, en cierto sentido, más extrañas que la filosofía. Cumplen un fin más objetivo, es decir, más fuera de nosotros. Son, en el fondo, cosa de economía. Un nuevo descubrimiento científico, de los que llamamos teóricos, es como un descubrimiento mecánico, el de la máquina de vapor, el teléfono, el fonógrafo, el aeroplano, una cosa que sirve para algo. Así, el teléfono puede servirnos para comunicarnos a distancia con la mujer amada. Pero ésta, ¿para qué nos sirve? Toma uno el tranvía eléctrico para ir a oír una ópera, y se pregunta: "¿Cuál es en este caso más útil, el tranvía o la ópera?"

La filosofía responde a la necesidad de formar-

nos una concepción unitaria y total del mundo y de la vida, y como consecuencia de esa concepción, un sentimiento que engendre una actitud íntima y hasta una acción. Pero resulta que ese sentimiento, en vez de ser consecuencia de aquella concepción, es causa de ella. Nuestra filosofía, esto es, nuestro modo de comprender o de no comprender el mundo y la vida brota de nuestro sentimiento respecto a la vida misma. Y ésta, como todo lo afectivo, tiene raíces subconcientes, inconcientes tal vez.

No suelen ser nuestras ideas las que nos hacen optimistas o pesimistas, sino que es nuestro optimismo o nuestro pesimismo, de origen fisiológico o patológico quizá, tanto el uno como el otro, el que hace nuestras ideas.

El hombre, dicen, es un animal racional. No sé por qué no se haya dicho que es un animal afectivo o sentimental. Y acaso lo que de los demás animales le diferencia sea más el sentimiento que no la razón. Más veces he visto razonar a un gato que no reír o llorar. Acaso lllore o ría por dentro, pero por dentro acaso también el cangrejo resuelva ecuaciones de segundo grado.

Y así, lo que en un filósofo nos debe más importar es el hombre.

Tomad la Kant, al hombre Manuel Kant, que nació y vivió en Koenigsberg a fines del siglo XVIII y hasta pisar los umbrales del XIX. Hay en la filosofía de este hombre Kant, hombre de corazón y de cabeza, es decir, hombre, un significativo salto, como habría dicho Kierkegaard, otro hombre —¡y tan hombre!—, el salto de la *Crítica de la razón pura* a la *Crítica de la razón práctica*. Reconstruye en ésta, digan lo que quieran los que no ven al hombre, lo que en aquélla abatió. Después de haber examinado y pulverizado con su análisis las tradicionales pruebas de la existencia de Dios, del

Dios aristotélico, que es el Dios que corresponde al ζῶον πολιτικόν, del Dios abstracto, del primer motor inmóvil, vuelve a reconstruir a Dios, pero al Dios de la conciencia, al Autor del orden moral, al Dios luterano, en fin. Ese salto de Kant está ya en germen en la noción luterana de la fe.

El un Dios, el Dios racional, es la proyección al infinito de fuera del hombre por definición, es decir, del hombre abstracto, del hombre no hombre. y el otro Dios, el Dios sentimental o volitivo, es la proyección al infinito de dentro del hombre por vida, del hombre concreto, de carne y hueso.

Kant reconstruyó con el corazón lo que con la cabeza había abatido. Y es que sabemos, por testimonio de los que le conocieron y por testimonio propio, en sus cartas y manifestaciones privadas, que el hombre Kant, el solterón un si es no es egoísta, que profesó filosofía en Koenigsberg a fines del siglo de la Enciclopedia y de la diosa Razón, era un hombre muy preocupado del problema. Quiero decir del único verdadero problema vital, del que más a las entrañas nos llega, del problema de nuestro destino individual y personal, de la inmortalidad del alma. El hombre Kant no se resignaba a morir del todo. Y porque no se resignaba a morir del todo dió el salto aquél, el salto inmortal, de una a otra crítica.

Quien lea con atención y sin antojeras la *Crítica de la razón práctica*, verá que, en rigor, se deduce en ella la existencia de Dios de la inmortalidad del alma, y no ésta de aquélla. El imperativo categórico nos lleva a un postulado moral que exige, a su vez, en el orden telcológico, o más bien escatológico, la inmortalidad del alma, y para sustentar esta inmortalidad aparece Dios. Todo lo demás es escamoteo de profesional de la filosofía.

El hombre Kant sintió la moral como base de

la escatología, pero el profesor de filosofía invirtió los términos.

Ya dijo no sé dónde otro profesor, el profesor y hombre Guillermo James, que Dios para la generalidad de los hombres es el productor de inmortalidad. Sí, para la generalidad de los hombres, incluyendo al hombre Kant, al hombre James y al hombre que traza estas líneas que estás, lector, leyendo.

Un día, hablando con un campesino, le propuse la hipótesis de que hubiese, en efecto, un Dios que rige cielo y tierra, Conciencia del Universo, pero que no por eso sea el alma de cada hombre inmortal en el sentido tradicional y concreto. Y me respondió: "Entonces, ¿para qué Dios?" Y así se respondían en el recóndito íero de su conciencia el hombre Kant y el hombre James. Sólo que al actuar como profesores tenían que justificar racionalmente esa actitud tan poco racional. Lo que no quiere decir, claro está, que sea absurda.

Hegel hizo célebre su aforismo de que todo lo racional es real y todo lo real racional; pero somos muchos los que, no convencidos por Hegel, seguimos creyendo que lo real, lo realmente real, es irracional; que la razón construye sobre irracionalidades. Hegel, gran definidor, pretendió reconstruir el universo con definiciones, como aquel sargento de Artillería decía que se construyen los cañones tomando un agujero y recubriéndolo de hierro.

Otro hombre, el hombre José Butler, obispo anglicano, que vivió a principios del siglo XVIII, y de quien dice el cardenal católico Newman que es el hombre más grande de la Iglesia anglicana, al final del capítulo primero de su gran obra sobre la analogía de la religión (*The Analogy of Religion*), capítulo que trata de la vida futura, escribió estas preñadas palabras: "Esta credibilidad en una vida futura, sobre lo que tanto aquí se ha insistido, por

poco que satisfaga nuestra curiosidad, parece responder a los propósitos todos de la religión tanto como respondería una prueba demostrativa. En realidad, una prueba, aun demostrativa, de una vida futura, no sería una prueba de la religión. Porque el que hayamos de vivir después de la muerte es cosa que se compadece tan bien con el ateísmo y que puede ser por éste tan tomada en cuenta como el que ahora estamos vivos, y nada puede ser, por tanto, más absurdo que argüir del ateísmo que no puede haber estado futuro."

El hombre Butler, cuyas obras acaso conociera el hombre Kant, quería salvar la fe en la inmortalidad del alma, y para ello la hizo independiente de la fe en Dios. El capítulo primero de su *Analogía* trata, como os digo, de la vida futura, y el segundo, del gobierno de Dios por premios y castigos. Y es que, en el fondo, el buen obispo anglicano deduce la existencia de Dios de la inmortalidad del alma. Y como el buen obispo anglicano partió de aquí, no tuvo que dar el salto que a fines de su mismo siglo tuvo que dar el buen filósofo luterano. Era un hombre el obispo Butler, y era otro hombre el profesor Kant.

Y ser un hombre es ser algo concreto, unitario y sustantivo, es ser cosa, *res*. Y ya sabemos lo que otro hombre, el hombre Benito Spinoza, aquel judío portugués que nació y vivió en Holanda a mediados del siglo XVII, escribió de toda cosa. La proposición sexta de la parte III de su *Ética*, dice: *unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur*; es decir, cada cosa, en cuanto es en sí, se esfuerza por perseverar en su ser. Cada cosa, en cuanto es en sí, es decir, en cuanto sustancia, ya que, según él, sustancia es *id quod in se est et per se concipitur*, lo que es por sí y por sí se concibe. Y en la siguiente proposición, la séptima,

de la misma parte, añade: *conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam*; esto es, el esfuerzo con que cada cosa trata de perseverar en su ser no es sino la esencia actual de la cosa misma. Quiere decirse que tu esencia, lector, la mía, la del hombre Spinoza, la del hombre Butler, la del hombre Kant y la de cada hombre que sea hombre, no es sino el conato, el esfuerzo que pone en seguir siendo hombre, en no morir. Y la otra proposición que sigue a estas dos, la octava, dice: *conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nullum tempus finitum, sed indefinitum involvit*, o sea: el esfuerzo con que cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser, no implica tiempo finito, sino indefinido. Es decir, que tú, yo y Spinoza queremos no morirnos nunca y que este nuestro anhelo de nunca morirnos es nuestra esencia actual. Y, sin embargo, este pobre judío portugués, desterrado en las nieblas holandesas, no pudo llegar a creer nunca en su propia inmortalidad personal, y toda su filosofía no fué sino una consolación que fraguó para esa su falta de fe. Como a otros les duele una mano, o un pie, o el corazón, o la cabeza, a Spinoza le dolía Dios. ¡Pobre hombre! ¡Y pobres hombres los demás!

Y el hombre, esta cosa, ¿es una cosa? Por absurda que parezca la pregunta, hay quienes se la han propuesto. Anduvo no ha mucho por el mundo una cierta doctrina que llamábamos positivismo, que hizo mucho bien y mucho mal. Y entre otros males que hizo, fué el de traernos un género tal de análisis que los hechos se pulverizaban con él, reduciéndose a polvo de hechos. Los más de los que el positivismo llamaba hechos no eran sino fragmentos de hechos. En psicología su acción fué deletérea. Hasta hubo escolásticos metidos a literatos —no digo filósofos

metidos a poetas, porque poeta y filósofo son hermanos gemelos, si es que no la misma cosa— que llevaron el análisis psicológico positivista a la novela y al drama, donde hay que poner en pie hombres concretos, de carne y hueso, y en fuerza de estados de conciencia, las conciencias desaparecieron. Les sucedió lo que dicen sucede con frecuencia al examinar y ensayar ciertos complicados compuestos químicos orgánicos, vivos, y es que los reactivos destruyen el cuerpo mismo que se trata de examinar, y lo que obtenemos son no más que productos de su composición.

Partiendo del hecho evidente de que por nuestra conciencia desfilan estados contradictorios entre sí, llegaron a no ver claro la conciencia, el yo. Preguntarle a uno por su yo es como preguntarle por su cuerpo. Y cuenta que al hablar del yo hablo del yo concreto y personal, no del yo de Fichte, sino de Fichte mismo, del hombre Fichte.

Y lo que determina a un hombre, lo que le hace *un* hombre, uno y no otro, el que es y no el que no es, es un principio de unidad y un principio de continuidad. Un principio de unidad primero, en el espacio, merced al cuerpo, y luego en la acción y en el propósito. Cuando andamos, no va un pie hacia adelante y el otro hacia atrás: ni cuando miramos mira un ojo al Norte y el otro al Sur, como estamos sanos. En cada momento de nuestra vida tenemos un propósito, y a él conspira la sinergia de nuestras acciones. Aunque al momento siguiente cambiemos de propósito. Y es en cierto sentido un hombre tanto más hombre cuanto más unitaria sea su acción. Hay quien en su vida no persigue sino un solo propósito, sea el que fuere.

Y un principio de continuidad en el tiempo. Sin entrar a discutir —discusión ociosa— si soy o no el que era hace veinte años, es indiscutible, me pa-

rece, el hecho de que el que soy hoy proviene, por serie continua de estados de conciencia, del que era en mi cuerpo hace veinte años. La memoria es la base de la personalidad individual, así como la tradición lo es de la personalidad colectiva de un pueblo. Se vive en el recuerdo y por el recuerdo, y nuestra vida espiritual no es, en el fondo, sino el esfuerzo de nuestro recuerdo por perseverar, por hacerse esperanza, el esfuerzo de nuestro pasado por hacerse porvenir.

Todo esto es de una perogrullería chillante, bien lo sé; pero es que, rodando por el mundo, se encuentra uno con hombres que parece no se sienten a sí mismos. Uno de mis mejores amigos, con quien he paseado a diario durante muchos años enteros, cada vez que yo le hablaba de este sentimiento de la propia personalidad, me decía: "Pues yo no me siento a mí mismo; no sé qué es eso".

En cierta ocasión, este amigo a que aludo me dijo: "Quisiera ser Fulano" (aquí un nombre), y le dije: "Eso es lo que yo no acabo nunca de comprender, que uno quiera ser otro cualquiera. Querer ser otro es querer dejar de ser uno el que es. Me explico que uno desea tener lo que otro tiene, sus riquezas o sus conocimientos; pero ser otro es cosa que no me la explico. Más de una vez se ha dicho que todo hombre desgraciado prefiere ser el que es, aun con sus desgracias, a ser otro sin ellas. Y es que los hombres desgraciados, cuando conservan la sanidad en su desgracia, es decir, cuando se esfuerzan por perseverar en su ser, prefieren la desgracia a la no existencia. De mí sé decir que cuando era un mozo, y aun de niño, no lograron conmoverme las patéticas pinturas que del infierno se me hacían, pues ya desde entonces nada se me aparecía tan horrible como la nada misma. Era una furiosa hambre

de ser, un apetito de divinidad, como nuestro ascético dijo (1).

Irle a uno con la embajada de que sea otro, de que se haga otro, es irle con la embajada de que deje de ser él. Cada cual defiende su personalidad, y sólo acepta un cambio en su modo de pensar o de sentir en cuanto este cambio pueda entrar en la unidad de su espíritu y enzarzar en la continuidad de él; en cuanto ese cambio pueda armonizarse e integrarse con todo el resto de su modo de ser, pensar y sentir, y pueda a la vez enlazarse a sus recuerdos. Ni a un hombre, ni a un pueblo —que es, en cierto sentido, un hombre también— se le puede exigir un cambio que rompa la unidad y la continuidad de su persona. Se le puede cambiar mucho, hasta por completo casi; pero dentro de continuidad.

Cierto es que se da en ciertos individuos eso que se llama un cambio de personalidad; pero esto es un caso patológico, y como tal lo estudian los alienistas. En esos cambios de personalidad, la memoria, base de la conciencia, se arruina por completo, y sólo le queda al pobre paciente, como substrato de continuidad individual —ya que no personal—, el organismo físico. Tal enfermedad equivale a la muerte para el sujeto que la padece; para quienes no equivale a su muerte es para los que hayan de heredarle, si tiene bienes de fortuna. Y esa enfermedad no es más que una revolución, una verdadera revolución.

Una enfermedad es, en cierto aspecto, una disociación orgánica; es un órgano o un elemento cualquiera del cuerpo vivo que se rebela, rompe la sinergia vital y conspira a un fin distinto del que

¹ Fray Juan de los Angeles. Nota del autor en la traducción inglesa. P. Alonso Rodríguez, *Ejercicio de perfección*. Nota del traductor en la versión italiana. (N. del E.)

conspiran los demás elementos con él coordinados. Su fin puede ser, considerado en sí, es decir, en abstracto, más elevado, más noble, más... todo lo que se quiera, pero es otro. Podrá ser mejor volar y respirar en el aire que nadar y respirar en el agua; pero si las aletas de un pez dieran en querer convertirse en alas, el pez, como pez, perecería. Y no sirve decir que acabaría por hacerse ave, si es que no había en ello un proceso de continuidad. No lo sé bien, pero acaso se pueda dar que un pez engendre un ave, u otro pez que esté más cerca del ave que él; pero un pez, este pez, no puede él mismo, y durante su vida, hacerse ave.

Todo lo que en mí conspire a romper la unidad y la continuidad de mi vida, conspira a destruirme y, por lo tanto, a destruirse. Todo individuo que en un pueblo conspira a romper la unidad y la continuidad espirituales de ese pueblo, tiende a destruirlo y a destruirse como parte de ese pueblo. ¿Que tal otro pueblo es mejor? Perfectamente, aunque no entendamos bien qué es eso de mejor o peor. ¿Que es más rico? Concedido. ¿Que es más culto? Concedido también. ¿Que vive más feliz? Esto ya..., pero, en fin, ¡pase! ¿Que vence, eso que llaman vencer, mientras nosotros somos vencidos? Enhorabuena. Todo eso está bien; pero es otro. Y basta. Porque para mí, el hacerme otro, rompiendo la unidad y la continuidad de mi vida, es dejar de ser el que soy; es decir, es sencillamente dejar de ser. Y esto no; ¡todo antes que esto!

¿Que otro llenaría tan bien o mejor que yo el papel que lleno? ¿Que otro cumpliría mi función social? Sí, pero no yo.

“¡Yo, yo, yo, siempre yo! —dirá algún lector—; y ¿quién eres tú?” Podría aquí contestarle con Obermann, con el enorme hombre Obermann: “Para el Universo, nada; para mí todo”; pero no, prefiero

recordarle una doctrina del hombre Kant, y es la de que debemos considerar a nuestros prójimos, a los demás hombres, no como medios, sino como fines. Pues no se trata de mí tan sólo; se trata de ti, lector, que así refunfuñas; se trata del otro, se trata de todos y de cada uno. Los juicios singulares tienen valor de universales, dicen los lógicos. Lo singular no es particular, es universal.

El hombre es un fin, no un medio. La civilización toda se endereza al hombre, a cada hombre, a cada yo. ¿O qué es ese ídolo, llámese Humanidad o como se llamare, a que se han de sacrificar todos y cada uno de los hombres? Porque yo me sacrifico por mis prójimos, por mis compatriotas, por mis hijos, y éstos, a su vez, por los suyos, y los suyos por los de ellos, y así en serie inacabable de generaciones. ¿Y quién recibe el fruto de ese sacrificio?

Los mismos que nos hablan de ese sacrificio fantástico, de esa dedicación sin objeto, suelen también hablarnos del derecho a la vida. ¿Y qué es el derecho a la vida? Me dicen que he venido a realizar no sé qué fin social; pero yo siento que yo, lo mismo que cada uno de mis hermanos, he venido a realizarme, a vivir.

Sí, sí, lo veo; una enorme actividad social, una poderosa civilización, mucha ciencia, mucho arte, mucha industria, mucha moral, y luego, cuando hayamos llenado el mundo de maravillas industriales, de grandes fábricas, de caminos, de museos, de bibliotecas, caeremos agotados al pie de todo eso, y quedará, ¿para quién? ¿Se hizo el hombre para la ciencia, o se hizo la ciencia para el hombre?

“¡Ea! —exclamará de nuevo el mismo lector—, volvemos a aquello del Catecismo: “Pregunta. ¿Para quién hizo Dios el mundo? Respuesta. Para el hombre.” Pues bien, sí, así debe responder el hombre que sea hombre. La hormiga, si se diese cuenta

de esto y fuera persona, conciente de sí misma, contestaría que para la hormiga, y contestaría bien. El mundo se hace para la conciencia, para cada conciencia.

Un alma humana vale por todo el universo, ha dicho no sé quién, pero ha dicho egregiamente. Un alma humana, ¿eh? No una vida. La vida ésta no. Y sucede que a medida que se cree menos en el alma, es decir, en su inmortalidad conciente, personal y concreta, se exagerará más el valor de la pobre vida pasajera. De aquí arrancan todas las afeminadas sensiblerías contra la guerra. Sí, uno no debe querer morir, pero de la otra muerte (1). “El que quiera salvar su vida la perderá”, dice el Evangelio; pero no dice el que quiera salvar su alma, el alma inmortal. O que creemos y queremos que lo sea.

Y todos los definidores del objetivismo no se fijan, o mejor dicho, no quieren fijarse en que al afirmar un hombre su yo, su conciencia personal, afirma al hombre, al hombre concreto y real, afirma el verdadero humanismo —que no es el de las cosas del hombre, sino el del hombre—, y al afirmar al hombre afirma la conciencia. Porque la única conciencia de que tenemos conciencia es la del hombre.

El mundo es para la conciencia. O mejor dicho, este *para*, esta noción de finalidad, y mejor que noción sentimiento, este sentimiento teleológico, no nace sino donde hay conciencia. Conciencia y finalidad son la misma cosa en el fondo.

Si el sol tuviese conciencia, pensaría vivir para alumbrar a los mundos, sin duda; pero pensaría también, y, sobre todo, que los mundos existen para que él los alumbrase y se goce en alumbrarlos y así viva. Y pensaría bien.

¹ but the death to be renounced ist the death of the soul, según la versión inglesa revisada por el autor. Ma deve voler l'altura morte, l'eterna, en la italiana. (N. del E.)

Y toda esta trágica batalla del hombre por salvarse, ese inmortal anhelo de inmortalidad que le hizo al hombre Kant dar aquel salto inmortal de que os decía, todo eso no es más que una batalla por la conciencia. Si la conciencia no es, como ha dicho algún pensador inhumano, nada más que un relámpago entre dos eternidades de tinieblas, entonces no hay nada más execrable que la existencia.

Alguien podrá ver un fondo de contradicción en todo cuanto voy diciendo, anhelando unas veces la vida inatacable, y diciendo otras que esta vida no tiene el valor que se le da. ¿Contradicción? ¡Ya lo creo! ¡La de mi corazón, que dice sí, y mi cabeza, que dice no! Contradicción, naturalmente. ¿Quién no recuerda aquellas palabras del Evangelio: “¡ Señor, creo; ayuda a mi incredulidad!”? ¡Contradicción!, ¡naturalmente! Como que sólo vivimos de contradicciones, y por ellas; como que la vida es tragedia, y la tragedia es perpetua lucha, sin victoria ni esperanza de ella; es contradicción.

Se trata, como véis, de un valor afectivo, y contra los valores afectivos no valen razones. Porque las razones no son nada más que razones, es decir, ni siquiera son verdades. Hay definidores de esos pedantes por naturaleza y por gracia, que me hacen el efecto de aquel señor que va a consolar a un padre que acaba de perder un hijo muerto de repente en la flor de sus años, y le dice: “¡ Paciencia, amigo, que todos tenemos que morirnos!” ¿Os chocaría que este padre se irritase contra semejante impertinencia? Porque es una impertinencia. Hasta un axioma puede llegar a ser en ciertos casos una impertinencia. Cuántas veces no cabe decir aquello de

*Para pensar cual tú, sólo es preciso
no tener nada más que inteligencia (1).*

¹ Final de un soneto inédito del autor según nota de la versión italiana. (N. del E.)

Hay personas, en efecto, que parecen no pensar más que con el cerebro, o con cualquier otro órgano que sea el específico para pensar; mientras otros piensan con todo el cuerpo y toda el alma, con la sangre, con el tuétano de los huesos, con el corazón, con los pulmones, con el vientre, con la vida. Y las gentes que no piensan más que con el cerebro, dan en definidores; se hacen profesionales del pensamiento. ¿Y sabéis lo que es un profesional? ¿Sabéis lo que es un producto de la diferenciación del trabajo?

Aquí tenéis un profesional del boxeo. Ha aprendido a dar puñetazos con tal economía, que reconcentra sus fuerzas en el puñetazo, y apenas pone en juego sino los músculos precisos para obtener el fin inmediato y concretado de su acción: derribar al adversario. Un voleo dado por un no profesional, podrá no tener tanta eficacia objetiva inmediata; pero vitaliza mucho más al que lo da, haciéndole poner en juego casi todo su cuerpo. El uno es un puñetazo de boxeador; el otro, de hombre. Y sabido es que los héroes de circo, que los atletas de feria, no suelen ser sanos. Derriban a los adversarios, levantan enormes pesas, pero se mueren o de tisis o de dispepsia.

Si un filósofo no es un hombre, es todo menos un filósofo; es, sobre todo, un pedante, es decir un remedo de hombre. El cultivo de una ciencia cualquiera, de la química, de la física, de la geometría, de la filología, puede ser, y aun esto muy restringidamente y dentro de muy estrechos límites, obra de especialización diferenciada; pero la filosofía, como la poesía, o es obra de integración, de concinación, o no es sino filosofía, erudición pseudo-filosófica.

Todo conocimiento tiene una finalidad. Lo de saber para saber no es, dígame lo que se quiera, sino una tétrica petición de principio. Se aprende algo, o para

un fin práctico inmediato, o para completar nuestros demás conocimientos. Hasta la doctrina que nos aparezca más teórica, es decir, de menos aplicación inmediata a las necesidades no intelectuales de la vida, responde a una necesidad —que también lo es— intelectual, a una razón de economía en el pensar, a un principio de unidad y continuidad de la conciencia. Pero así como un conocimiento científico tiene su finalidad en los demás conocimientos, la filosofía que uno haya de abrazar tiene otra finalidad extrínseca, se refiere a nuestro destino todo, a nuestra actitud frente a la vida y al universo. Y el más trágico problema de la filosofía es el de conciliar las necesidades intelectuales con las necesidades afectivas y con las volitivas. Como que ahí fracasa toda filosofía que pretende deshacer la eterna y trágica contradicción, base de nuestra existencia. ¿Pero afrontan todos esta contradicción?

Poco puede esperarse, verbigracia, de un gobernante que alguna vez, aun cuando sea por modo oscuro, no se ha preocupado del principio primero y del fin último de las cosas todas, y sobre todo de los hombres, de su primer por qué y de su último para qué.

Y esta suprema preocupación no puede ser puramente racional, tiene que ser afectiva. No basta pensar, hay que sentir nuestro destino. Y el que, pretendiendo dirigir a sus semejantes, dice y proclama que le tienen sin cuidado las cosas de tejas arriba, no merece dirigirlos. Sin que esto quiera decir, ¡claro está!, que haya de pedírsele solución alguna determinada. ¡Solución! ¿La hay acaso?

Por lo que a mí hace, jamás me entregaré de buen grado, y otorgándole mi confianza, a conductor alguno de pueblos que no esté penetrado de que, al conducir un pueblo, conduce hombres, hombres de carne y hueso, hombres que nacen, sufren, y, aun-

que no quieran morir, mueren; hombres que son fines en sí mismos, no sólo medios; hombres que han de ser los que son y no otros; hombres, en fin, que buscan eso que llamamos la felicidad. Es inhumano, por ejemplo, sacrificar una generación de hombres a la generación que le sigue cuando no se tiene sentimiento del destino de los sacrificados. No de su memoria, no de sus nombres, sino de ellos mismos.

Todo eso de que uno vive en sus hijos, o en sus obras, o en el Universo, son vagas elucubraciones con que sólo se satisfacen los que padecen de estupidez afectiva, que pueden ser, por lo demás, personas de una cierta eminencia cerebral. Porque puede uno tener un gran talento, lo que llamamos un gran talento, y ser un estúpido del sentimiento y hasta un imbécil moral. Se han dado casos.

Estos estúpidos afectivos con talento suelen decir que no sirve querer zahondar en lo inconocible ni dar coces contra el agujón. Es como si se le dijera a uno a quien le han tenido que amputar una pierna que de nada le sirve pensar en ello. Y a todos nos falta algo; sólo que unos lo sienten y otros no. O hacen como que no lo sienten, y entonces son unos hipócritas.

Un pedante que vió a Solón llorar la muerte de un hijo, le dijo: “¿Para qué lloras así, si eso de nada sirve?” Y el sabio le respondió: “Por eso precisamente, porque no sirve.” Claro está que el llorar sirve de algo, aunque no sea más que de desahogo; pero bien se ve el profundo sentido de la respuesta de Solón al impertinente. Y estoy convencido de que resolveríamos muchas cosas si saliendo todos a la calle, y poniendo a luz nuestras penas, que acaso resultasen una sola pena común, nos pusiéramos en común a llorarlas y a dar gritos al cielo y a llamar a Dios. Aunque no nos oyese, que

si nos oiría. Lo más santo de un templo es que es el lugar a que se va a llorar en común. Un *Miserere*, cantado en común por una muchedumbre azotada del destino, vale tanto como una filosofía. No basta curar la peste, hay que saber llorarla. ¡Sí, hay que saber llorar! Y acaso ésta es la sabiduría suprema. ¿Para qué? Preguntádselo a Solón.

Hay algo que, a falta de otro nombre, llamaremos el sentimiento trágico de la vida, que lleva tras sí toda una concepción de la vida misma y del Universo, toda una filosofía más o menos formulada, más o menos conciente. Y ese sentimiento pueden tenerlo, y lo tienen, no sólo hombres individuales, sino pueblos enteros. Y ese sentimiento, más que brotar de ideas, las determina, aun cuando luego, claro está, estas ideas reaccionen sobre él, corroborándolo. Unas veces puede provenir de una enfermedad adventicia, de una dispepsia, verbigracia; pero otras veces es constitucional. Y no sirve hablar, como veremos, de hombres sanos e insanos. Aparte de no haber una noción normativa de la salud, nadie ha probado que el hombre tenga que ser naturalmente alegre. Es más: el hombre, por ser hombre, por tener conciencia, es ya, respecto al burro o a un cangrejo, un animal enfermo. La conciencia es una enfermedad.

Ha habido entre los hombres de carne y hueso ejemplares típicos de esos que tienen el sentimiento trágico de la vida. Ahora recuerdo a Marco Aurelio, San Agustín, Pascal, Rousseau, *René*, *Obermann*, Thomson (1), Leopardi, Vigny, Lenau, Kleist, Amiel, Quental, Kierkegaard, hombres cargados de sabiduría más bien que de ciencia.

Habrá quien crea que uno cualquiera de estos hombres adoptó su actitud —como si actitudes así

¹ James Thomson, author of "The City of Dreadthful Night." Nota del autor en la versión inglesa. (N. del E.)

cupiese adoptarlas, como quien adopta una postura— para llamar la atención o tal vez para congraciarse con los poderosos, con sus jefes acaso, porque no hay nada más menguado que el hombre cuando se pone a suponer intenciones ajenas; pero *honni soit qui mal y pense*. Y esto por no estampar ahora y aquí otro proverbio, éste español, mucho más enérgico, pero que acaso raye en grosería (1).

Y hay, creo, también pueblos que tienen el sentimiento trágico de la vida.

Es lo que hemos de ver ahora, empezando por eso de la salud y la enfermedad.

¹ Este párrafo fué suprimido en dicha versión. En la italiana lo insertó en notas el traductor: "Piensa el ladrón que todos son de su condición". (N. del E.)

II

EL PUNTO DE PARTIDA *

Acaso las reflexiones que vengo haciendo puedan parecer a alguien de un cierto carácter morboso. ¿Morboso? ¿Pero qué es eso de la enfermedad? ¿Qué es la salud?

Y acaso la enfermedad misma sea la condición esencial de lo que llamamos progreso, y el progreso mismo una enfermedad.

¿Quién no conoce la mítica tragedia del Paraíso? Vivían en él nuestros primeros padres en estado de perfecta salud y de perfecta inocencia y Jahvé les permitía comer del árbol de la vida y había creado todo para ellos; pero les prohibió probar del fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal. Pero ellos, tentados por la serpiente, modelo de prudencia para el Cristo, probaron de la fruta del árbol de la ciencia del bien y del mal, y quedaron sujetos a las enfermedades todas y a la que es corona y acabamiento de ellas, la muerte, y al trabajo y al progreso. Porque el progreso arranca, según esta leyenda, del pecado original. Y así fué cómo la curiosidad de la mujer, de Eva, de la más presa a las necesidades

* En la versión italiana, coetánea, como indicamos en el prólogo de la primera edición española, este capítulo se titula "Salud y enfermedad". (N. del E.)

orgánicas y de conservación, fué la que trajo la caída, y con la caída la redención, la que nos puso en el camino de Dios, de llegar a El y ser en El.

¿Queréis otra versión de nuestro origen? Sea. Según ella, no es en rigor el hombre, sino una especie de gorila, orangután, chimpancé o cosa así, hidrocefalo o algo parecido. Un mono antropoide tuvo una vez un hijo enfermo, desde el punto de vista estrictamente animal o zoológico, enfermo, verdaderamente enfermo, y esa enfermedad resultó, además de una flaqueza, una ventaja para la lucha por la persistencia. Acabó por ponerse derecho el único mamífero vertical: el hombre. La posición erecta le libertó las manos, (1) de tener que apoyarse en ellas para andar, y pudo oponer el pulgar a los otros cuatro dedos, y cojer objetos y fabricarse utensilios, y son las manos, como es sabido, grandes fraguadoras de inteligencia. Y esa misma posición le puso pulmones, tráquea, laringe y boca en aptitud de poder articular lenguaje, y la palabra es inteligencia. Y esa posición también, haciendo que la cabeza pese verticalmente sobre el tronco, permitió un mayor peso y desarrollo de aquélla, en que el pensamiento se asienta. Pero necesitando para esto unos huesos de la pelvis más resistentes y recios que en las especies cuyo tronco y cabeza descansan sobre las cuatro extremidades, la mujer, la autora de la caída, según el Génesis, tuvo que dar salida en el parto a una cría de mayor cabeza por entre unos huesos más duros. Y Jahvé la condenó, por haber pecado, a parir con dolor sus hijos.

El gorila, el chimpancé, el orangután y sus congéneres deben de considerar como un pobre animal enfermo al hombre, que hasta almacena sus muertos. ¿Para qué?

¹ En ediciones posteriores "para tener". (N. del E.)

Y esa enfermedad primera y las enfermedades todas que se le siguen, ¿no son acaso el capital elemento del progreso? La artritis, pongamos por caso, inficiona la sangre, introduce en ella cenizas, escurrajas de una imperfecta combustión orgánica; pero esta impureza misma, ¿no hace por ventura más excitante a esa sangre? El agua químicamente pura es impotable. Y la sangre fisiológicamente pura, ¿no es acaso también inapta para el cerebro del mamífero vertical que tiene que vivir del pensamiento?

La historia de la Medicina, por otra parte, nos enseña que no consiste tanto el progreso en expulsar de nosotros los gérmenes de las enfermedades, o más bien las enfermedades mismas, cuanto en acomodarlas a nuestro organismo, enriqueciéndolo tal vez, en macerarlas en nuestra sangre. ¿Qué otra cosa significan la vacunación y los sueros todos, qué otra cosa la inmunización por el trascurso del tiempo?

Si eso de la salud no fuera una categoría abstracta, algo que en rigor no se da, podríamos decir que un hombre perfectamente sano no sería ya un hombre, sino un animal irracional. Irracional por falta de enfermedad alguna que encendiera su razón. Y es una verdadera enfermedad, y trágica, la que nos da el apetito de conocer por gusto del conocimiento mismo, por el deleite de probar de la fruta del árbol de la ciencia del bien y del mal.

Παντες ανθρωποι τον ειδειναι ορεγονται φυσει, "todos los hombres se empeñan por naturaleza en conocer". Así empieza Aristóteles su *Metafísica* y desde entonces se ha repetido miles de veces que la curiosidad o deseo de saber, lo que según el Génesis llevó a nuestra primera madre al pecado, es el origen de la ciencia.

Mas es menester distinguir aquí entre el deseo o apetito de conocer, aparentemente y a primera vista,

por amor al conocimiento mismo, entre el ansia de probar del fruto del árbol de la ciencia, y la necesidad de conocer para vivir. Esto último, que nos da el conocimiento directo e inmediato, y que en cierto sentido, si no pareciese paradójico, podría llamarse conocimiento inconciente, es común al hombre con los animales, mientras lo que nos distingue de éstos es el conocimiento reflexivo, el conocer del conocer mismo.

Mucho han disputado y mucho seguirán todavía disputando los hombres, ya que a sus disputas fué entregado el mundo, sobre el origen del conocimiento; mas dejando ahora para más adelante lo que de ello sea en las hondas entrañas de la existencia, es lo averiguado y cierto que en el orden aparential de las cosas, en la vida de los seres dotados de algún conocer o percibir, más o menos brumoso, o que por sus actos parecen estar dotados de él, el conocimiento se nos muestra ligado a la necesidad de vivir y de procurarse sustento para lograrlo. Es una secuela de aquella esencia misma del ser, que, según Spinoza, consiste en el conato por perseverar indefinidamente en su ser mismo. Con términos en que la concreción raya acaso en grosería, cabe decir que el cerebro, en cuanto a su función, depende del estómago. En los seres que figuran en lo más bajo de la escala de los vivientes, los actos que presentan caracteres de voluntariedad, los que parecen ligados a una conciencia más o menos clara, son actos que se enderezan a procurarse subsistencia al ser que los ejecuta.

Tal es el origen que podemos llamar histórico del conocimiento, sea cual fuere su origen en otro respecto. Los seres que parecen dotados de percepción, perciben para poder vivir, y sólo en cuanto para vivir lo necesitan, perciben. Pero tal vez, atesorados estos conocimientos que empezaron siendo útiles y

dejaron de serlo, han llegado a constituir un caudal que sobrepuja, con mucho, al necesario para la vida.

Hay, pues, primero, la necesidad de conocer para vivir, y de ella se desarrolla ese otro que podríamos llamar conocimiento de lujo o de exceso, que puede a su vez llegar a constituir una nueva necesidad. La curiosidad, el llamado deseo innato de conocer, sólo se despierta y obra luego que está satisfecha la necesidad de conocer para vivir; y aunque alguna vez no sucediese así en las condiciones actuales de nuestro linaje, sino que la curiosidad se sobreponga a la necesidad y la ciencia al hambre, el hecho primordial es que la curiosidad brotó de la necesidad de conocer para vivir, y éste es el peso muerto y la grosera materia que en su seno la ciencia lleva; y es que aspirando a ser un conocer por conocer, un conocer la verdad por la verdad misma, las necesidades de la vida fuerzan y tuercen a la ciencia a que se ponga al servicio de ellas, y los hombres, mientras creen que buscan la verdad por ella misma, buscan de hecho la vida en la verdad. Las variaciones de la ciencia dependen de las variaciones de las necesidades humanas, y los hombres de ciencia suelen trabajar, queriéndolo o sin quererlo, a sabiendas o no, al servicio de los poderosos o al del pueblo que les pide confirmación de sus anhelos.

¿Pero es esto realmente un peso muerto y una grosera materia de la ciencia, o no es más bien la íntima fuente de su redención? El hecho es que ello es así, y torpeza grande pretender rebelarse contra la condición misma de la vida.

El conocimiento está al servicio de la necesidad de vivir, y primariamente al servicio del instinto de conservación personal. Y esta necesidad y este instinto han creado en el hombre los órganos del conocimiento, dándole el alcance que tienen. El hombre ve, oye, toca, gusta y huele lo que necesita ver, oír, tocar, gustar y oler para conservar su vida; la

merma o la pérdida de uno cualquiera de estos sentidos aumenta los riesgos de que su vida está rodeada, y si no los aumenta tanto en el estado de sociedad en que vivimos, es porque los unos ven, oyen, tocan, gustan o huelen por los otros. Un ciego solo, sin lazarillo, no podría vivir mucho tiempo. La sociedad es otro sentido, el verdadero sentido común.

El hombre, pues, en su estado de individuo aislado, no ve, ni oye, ni toca, ni gusta, ni huele más que lo que necesita para vivir y conservarse. Si no percibe colores ni por debajo del rojo ni por encima del violeta, es acaso porque le bastan los otros para poder conservarse. Y los sentidos mismos son aparatos de simplificación, que eliminan de la realidad objetiva todo aquello que no nos es necesario conocer para poder usar de los objetos a fin de conservar la vida. En la completa oscuridad, el animal que no perece acaba por volverse ciego. Los parásitos, que en las entrañas de otros animales viven de los jugos nutritivos por estos otros preparados ya, como no necesitan ni ver ni oír, ni ven ni oyen, sino que, convertidos en una especie de saco, permanecen adheridos al ser de quien viven. Para estos parásitos no deben de existir ni el mundo visual ni el mundo sonoro. Basta que vean y oigan aquellos que en sus entrañas los mantienen.

Está, pues, el conocimiento primariamente al servicio del instinto de conservación, que es más bien, como con Spinoza dijimos, su esencia misma. Y así cabe decir que es el instinto de conservación el que nos hace la realidad y la verdad del mundo perceptible, pues del campo insondable e ilimitado de lo posible es ese instinto el que nos saca y separa lo para nosotros existente. Existe, en efecto, para nosotros todo lo que, de una o de otra manera, necesitamos conocer para existir nosotros; la existencia

objetiva es, en nuestro conocer, una dependencia de nuestra propia existencia personal. Y nadie puede negar que pueden existir y acaso existan aspectos de la realidad desconocidos, hoy al menos, de nosotros, y acaso inconocibles, porque en nada nos son necesarios para conservar nuestra propia existencia actual.

Pero el hombre ni vive solo ni es individuo aislado, sino que es miembro de sociedad, encerrando no poca verdad aquel dicho de que el individuo, como el átomo, es una abstracción. Sí, el átomo fuera del universo es tan abstracción como el universo aparte de los átomos. Y si el individuo se mantiene por el instinto de conservación, la sociedad debe su ser y su mantenimiento al instinto de perpetuación de aquél. Y de este instinto, mejor dicho, de la sociedad, brota la razón.

La razón, lo que llamamos tal, el conocimiento reflejo y reflexivo, el que distingue al hombre, es un producto social.

Debe su origen acaso al lenguaje. Pensamos articulada, o sea reflexivamente, gracias al lenguaje articulado, y este lenguaje brotó de la necesidad de transmitir nuestro pensamiento a nuestros prójimos. Pensar es hablar consigo mismo, y hablamos cada uno consigo mismo gracias a haber tenido que hablar los unos con los otros, y en la vida ordinaria acontece con frecuencia que llega uno a encontrar una idea que buscaba, llega a darle forma, es decir, a obtenerla, sacándola de la nebulosa de percepciones oscuras a que representa, gracias a los esfuerzos que hace para presentarla a los demás. El pensamiento es lenguaje interior, y el lenguaje interior brota del exterior. De donde resulta que la razón es social y común. Hecho preñado de consecuencias, como hemos de ver.

Y si hay una realidad que es, en cuanto cono-

cida, obra del instinto de conservación personal y de los sentidos al servicio de éste, ¿no habrá de haber otra realidad, no menos real que aquélla, obra, en cuanto conocida, del instinto de perpetuación, el de la especie, y al servicio de él? El instinto de conservación, el hambre, es el fundamento del individuo humano; el instinto de perpetuación, el amor, en su forma más rudimentaria y fisiológica, es el fundamento de la sociedad humana. Y así como el hombre conoce lo que necesita conocer para que se conserve, así la sociedad o el hombre, en cuanto ser social, conoce lo que necesita conocer para perpetuarse en sociedad.

Hay un mundo, el mundo sensible, que es hijo del hambre, y hay otro mundo, el ideal, que es hijo del amor. Y así como hay sentidos al servicio del conocimiento del mundo sensible, los hay también, hoy en su mayor parte dormidos, porque apenas si la conciencia social alborea, al servicio del conocimiento del mundo ideal. Y ¿por qué hemos de negar realidad objetiva a las creaciones del amor, del instinto de perpetuación, ya que se lo concedemos a las del hambre o instinto de conservación? Porque si se dice que estas otras creaciones no lo son más que de nuestra fantasía, sin valor objetivo, ¿no puede decirse igualmente de aquellas que no son sino creaciones de nuestros sentidos? ¿Quién nos dice que no haya un mundo invisible e intangible, percibido por el sentido íntimo que vive al servicio del instinto de perpetuación?

La sociedad humana, como tal sociedad, tiene sentidos de que el individuo, a no ser por ella, carecería; lo mismo que este individuo, el hombre, que es a su vez una especie de sociedad, tiene sentidos de que carecen las células que le componen. Las células ciegas del oído, en su oscura conciencia, deben de ignorar la existencia del mundo visible, y si de

él les hablasen, lo estimarían acaso creación arbitraria de las células sordas de la vista, las cuales, a su vez, habrán de estimar ilusión el mundo sonoro que aquéllas crean.

Mentábamos antes a los parásitos que, viviendo en las entrañas de los animales superiores, de los jugos nutritivos que éstos preparan, no necesitan ver ni oír, y no existe, por tanto, para ellos, mundo visible ni sonoro. Y si tuviesen cierta conciencia, y se hicieran cargo de que aquel a cuyas expensas viven cree en otro mundo, juzgaríanlo acaso desvaríos de la imaginación. Y así hay parásitos sociales, como hace muy bien notar míster Balfour (1), que, recibiendo de la sociedad en que viven los móviles de su conducta moral, niegan que la creencia en Dios y en otra vida sean necesarias para fundamentar una buena conducta y una vida soportables, porque la sociedad les ha preparado ya los jugos espirituales de que viven. Un individuo suelto puede soportar la vida y vivirla buena, y hasta heroica, sin creer en manera alguna ni en la inmortalidad del alma ni en Dios; pero es que vive vida de parásito espiritual. Lo que llamamos sentimiento del honor es, aun en los no cristianos, un producto cristiano. Y aún digo más, y es: que si se da en un hombre la fe en Dios unida a una vida de pureza y elevación moral, no es tanto que el creer en Dios le haga bueno, cuanto que el ser bueno, gracias a Dios, le hace creer en El. La bondad es la mejor fuente de clarividencia espiritual.

No se me oculta tampoco que podrá decirse que todo esto de que el hombre crea el mundo sensible y ama el ideal, todo lo de las células ciegas del oído y las sordas de la vista, lo de los parásitos

¹ *The Foundations of Belief, being Notes Introductory to the study of Theology*, by the Right Hon. Arthur James Balfour. [London, 1895, cap. IV.]

espirituales, etc., son metáforas. Así es, y no pretendo otra cosa sino discurrir por metáforas. Y es que ese sentido social, hijo del amor, padre del lenguaje y de la razón y del mundo ideal que de él surge, no es en el fondo otra cosa que lo que llamamos fantasía o imaginación. De la fantasía brota la razón. Y si se toma a aquélla como una facultad que fragua caprichosamente imágenes, preguntaré qué es el capricho, y en todo caso también los sentidos y la razón yerran.

Y hemos de ver que es esa facultad íntima social, la imaginación que lo personaliza todo, la que, puesta al servicio del instinto de perpetuación, nos revela la inmortalidad del alma y a Dios, siendo así Dios un producto social.

Pero esto para más adelante.

Y ahora bien: ¿para qué se filosofía?, es decir, ¿para qué se investiga los primeros principios y los fines últimos de las cosas? ¿Para qué se busca la verdad desinteresada? Porque aquello de que todos los hombres tienden por naturaleza a conocer, está bien; pero, ¿para qué?

Buscan los filósofos un punto de partida teórico o ideal a su trabajo humano, el de filosofar; pero suelen descuidar buscarle el punto de partida práctico y real, el propósito. ¿Cuál es el propósito al hacer filosofía, al pensarla y exponerla luego a los semejantes? ¿Qué busca en ello y con ello el filósofo? ¿La verdad por la verdad misma? ¿La verdad para sujetar a ella nuestra conducta y determinar conforme a ella nuestra actitud espiritual para con la vida y el universo?

La filosofía es un producto humano de cada filósofo, y cada filósofo es un hombre de carne y hueso que se dirige a otros hombres de carne y hueso como él. Y haga lo que quiera, filosofa, no con la razón sólo, sino con la voluntad, con el sentimiento, con

la carne y con los huesos, con el alma toda y con todo el cuerpo. Filosofa el hombre.

Y no quiero emplear aquí el yo, diciendo que al filosofar filósofo yo y no el hombre, para que no se confunda este yo concreto, circunscrito, de carne y hueso, que sufre de mal de muelas y no encuentra soportable la vida si la muerte es la aniquilación de la conciencia personal, para que no se le confunda con ese otro yo de matute, el Yo con letra mayúscula, el Yo teórico que introdujo en la filosofía Fichte, ni aun con el Unico, también teórico, de Max Stirner. Es mejor decir nosotros. Pero nosotros los circunscritos en espacios.

¡Saber por saber! ¡La verdad por la verdad! Eso es inhumano. Y si decimos que la filosofía teórica se endereza a la práctica, la verdad al bien, la ciencia a la moral, diré: y el bien ¿para qué? ¿Es acaso un fin en sí? Bueno no es sino lo que contribuye a la conservación, perpetuación y enriquecimiento de la conciencia. El bien se endereza al hombre, al mantenimiento y perfección de la sociedad humana, que se compone de hombres. Y esto, ¿para qué? "Obra de modo que tu acción pueda servir de norma a todos los hombres", nos dice Kant. Bien, ¿y para qué? Hay que buscar un para qué.

En el punto de partida, en el verdadero punto de partida, el práctico, no el teórico, de toda filosofía, hay un para qué. El filósofo filosofa para algo más que para filosofar. *Primum vivere, deinde philosophari*, dice el antiguo adagio latino, y como el filósofo antes que filósofo es hombre, necesita vivir para poder filosofar, y de hecho filosofa para vivir. Y suele filosofar, o para resignarse a la vida o para buscarle alguna finalidad, o para divertirse y olvidar penas, o por deporte y juego. Buen ejemplo de esto último, aquel terrible ironista ateniense que fué Sócrates, y de quien nos cuenta Jenofonte, en sus *Memorias*, que

de tal modo le expuso a Teodota la cortesana las artes de que debía valerse para atraer a su casa amantes, que le pidió ella al filósofo que fuese su compañero de caza, *συθηρατρης*, su alcahuete, en una palabra (1). Y es que, de hecho, en arte de alcahuetería, aunque sea espiritual, suele no pocas veces convertirse la filosofía. Y otras, en opio para adormecer pesares.

Tomo al azar un libro de metafísica, el que encuentro más a mano, *Time and Space, a Metaphysical Essay*, de Shadworth H. Hodgson (2); lo abro, y en el párrafo quinto del primer capítulo de su parte primera, leo: "La metafísica no es, propiamente hablando, una ciencia, sino una filosofía; esto es, una ciencia cuyo fin está en sí misma, en la gratificación y educación de los espíritus que la cultivan, no en propósito alguno externo, tal como el de fundar un arte conducente al bienestar de la vida". Examinemos esto. Y veremos primero que la metafísica no es, hablando con propiedad —*properly speaking*—, una ciencia, "esto es", *that is*, que es una ciencia cuyo fin, etc. Y esta ciencia, que no es propiamente una ciencia, tiene su fin en sí, en la gratificación y educación de los espíritus que la cultivan. ¿En qué, pues, quedamos? ¿Tiene su fin en sí, o es su fin gratificar y educar a los espíritus que la cultivan? ¿O lo uno o lo otro! Luego añade Hodgson que el fin de la metafísica no es propósito alguno externo, como el de fundar un arte conducente al bienestar de la vida. Pero es que la gratificación del espíritu de aquel que cultiva la filosofía, ¿no es parte del bienestar de su vida? Fijese el lector en ese pasaje del metafísico inglés, y dígame si no es un tejido de contradicciones.

Lo cual es inevitable cuando se trata de fijar *humanamente* eso de una ciencia, de un conocer, cuyo

¹ Mem. III, XI, 15. Nota de la versión italiana. (N. del E.)

² Part I, cap. I, párrafo 5. (N. del E.)

fin esté en sí mismo, eso de un conocer por el conocer mismo, de un alcanzar la verdad por la misma verdad. La ciencia no existe, sino en la conciencia personal, y gracias a ella; la astronomía, las matemáticas, no tienen otra realidad que la que como conocimiento tienen las mentes de los que las aprenden y cultivan. Y si un día ha de acabarse toda conciencia personal sobre la tierra, si un día ha de volver a la nada, es decir, a la absoluta inconciencia de que brotara el espíritu humano, y no ha de haber espíritu que se aproveche de toda nuestra ciencia acumulada, ¿para qué ésta? Porque no se debe perder de vista que el problema de la inmortalidad personal del alma implica el porvenir de la especie humana toda.

Esa serie de contradicciones en que el inglés cae, al querer explicarnos lo de una ciencia cuyo fin está en sí misma, es fácilmente comprensible tratándose de un inglés que ante todo es hombre. Tal vez un especialista alemán, un filósofo que haya hecho de la filosofía su especialidad, y en ésta haya enterrado, matándola antes, su humanidad, explicara mejor eso de la ciencia, cuyo fin está en sí misma, y lo del conocer por conocer.

Tomad al hombre Spinoza, a aquel judío portugués desterrado en Holanda; leed su *Ética*, como lo que es, como un desesperado poema elegíaco, y decidme si no se oye allí, por debajo de las escuetas y, al parecer, serenas proposiciones expuestas *more geometrico*, el eco lúgubre de los salmos proféticos. Aquella no es la filosofía de la resignación, sino la de la desesperación. Y cuando escribía lo de que el hombre libre en todo piensa menos en la muerte, y es su sabiduría meditación, no de la muerte, sino de la vida misma —*homo liber de nulla re minus quam de morte cogitat et eius sapientiam non mortis, sed vitae meditatio est* (*Ethica*, pars. iv, prop.

LXVII)—, cuando escribía, sentíase, como nos sentimos todos, esclavos, y pensaba en la muerte, y para libertarse, aunque en vano, de este pensamiento, lo escribía. Ni al escribir la proposición XLII de la parte v, de que “la felicidad no es premio de la virtud, sino la virtud misma”, sentía, de seguro, lo que escribía. Pues para eso suelen filosofar los hombres, para convencerse a sí mismos sin lograrlo. Y este querer convencerse, es decir, este querer violentar la propia naturaleza humana, suele ser el verdadero punto de partida íntimo de no pocas filosofías.

“¿De dónde vengo yo y de dónde viene el mundo en que vivo y del cual vivo? ¿Adónde voy y adónde va cuanto me rodea? ¿Qué significa esto?” Tales son las preguntas del hombre, así que se liberta de la embrutecedora necesidad de tener que sustentarse materialmente. Y si miramos bien, veremos que debajo de esas preguntas no hay tanto el deseo de conocer un por qué como el de conocer el para qué: no de la causa, sino de la finalidad. Conocida es la definición que de la filosofía daba Cicerón llamándola “ciencia de lo divino y de lo humano, y de las causas en que ellos se contienen, *rerum divinarum et humanarum, causarumque quibus hae res continentur*”; pero, en realidad, esas causas son, para nosotros, fines. Y la Causa Suprema, Dios, ¿qué es sino el Supremo Fin? Sólo nos interesa el por qué en vista del para qué; sólo queremos saber de dónde venimos para mejor poder averiguar adónde vamos.

Esa definición ciceroniana, que es la estoica, se halla también en aquel formidable intelectualista que fué Clemente de Alejandría, por la Iglesia Católica canonizado, el cual la expone en el cap. v del primero de sus *Stromata*. Pero este mismo filósofo cristiano —¿cristiano?—, en el cap. XXII de su cuarto *stroma*, nos dice que debe bastarle al gnóstico, es decir, al intelectual, el conocimiento, la gnosis, y

añade: “y me atrevería a decir que por no querer salvarse escojerá el conocimiento el que lo siga por la divina ciencia misma; el conocer tiende, mediante el ejercicio, al siempre conocer; pero el conocer siempre, hecho esencia del conocimiento por continua mezcla y hecho contemplación eterna queda sustancia viva; y si alguien por su posición propusiese al intelectual qué prefería, o el conocimiento de Dios o la salvación eterna, y se pudieran dar estas cosas separadas, siendo, como son, más bien una sola, sin vacilar escojería el conocimiento de Dios”. ¡Que El, que Dios mismo, a quien anhelamos gozar y poseer eternamente, nos libre de este gnosticismo o intelectualismo clementino!

¿Por qué quiero saber de dónde vengo y adónde voy, de dónde viene y adónde va lo que me rodea, y qué significa todo esto? Porque no quiero morirme del todo, y quiero saber si he de morirme o no definitivamente. Y si no muero, ¿qué será de mí?; y si muero, ya nada tiene sentido. Y hay tres soluciones: a) o sé que me muero del todo, y entonces la desesperación irremediable, o b) sé que no muero del todo, y entonces la resignación, o c) no puedo saber ni una ni otra cosa, y entonces la resignación en la desesperación o ésta en aquélla, una resignación desesperada, o una desesperación resignada, y la lucha.

“Lo mejor es —dirá algún lector— dejarse de lo que no se puede conocer.” ¿Es ello posible? En su hermosísimo poema *El sabio antiguo* (*The Ancient Sage*) decía Tennyson: “¡No puedes probar lo infame (*The Nameless*), ¡oh, hijo mío!, ni puedes probar el mundo en que te mueves; no puedes probar que eres cuerpo sólo, ni puedes probar que eres sólo espíritu, ni que eres ambos en uno; no puedes probar que eres inmortal, ni tampoco que eres mortal; sí, hijo mío, no puedes probar que yo, que contigo

hablo, no eres tú que hablas contigo mismo, porque nada digno de probarse puede ser probado ni des-probado, por lo cual sé prudente, agárrate siempre a la parte más soleada de la duda y trepa a la Fe allende las formas de la Fe!" Sí, acaso, como dice el sabio, nada digno de probarse puede ser probado ni des-probado.

*for nothing worthy proving can be proven,
nor yet disproven;*

pero ¿podemos contener a ese instinto que lleva al hombre a querer conocer y sobre todo a querer conocer aquello que a vivir, y a vivir siempre, conduzca? A vivir siempre, no a conocer siempre como el gnóstico alejandrino. Porque vivir es una cosa y conocer otra, y como veremos, acaso hay entre ellas una tal oposición que podamos decir que todo lo vital es antirracional, no ya sólo irracional, y todo lo racional, anti-vital. Y ésta es la base del sentimiento trágico de la vida.

Lo malo del discurso del método de Descartes no es la duda previa metódica; no es que empezara queriendo dudar de todo, lo cual no es más que un mero artificio; es que quiso empezar, prescindiendo de sí mismo, de Descartes, del hombre real, de carne y hueso, del que no quiere morirse, para ser un mero pensador, esto es, una abstracción. Pero el hombre real volvió y se le metió en la filosofía.

"*Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée.*" Así comienza el *Discurso del Método*, y ese buen sentido le salvó. Y sigue hablando de sí mismo, del hombre Descartes, diciéndonos, entre otras cosas, que estimaba mucho la elocuencia y estaba enamorado de la poesía; que se complacía sobre todo en las matemáticas, a causa de la certeza y evidencia de sus razones, y que veneraba nuestra teología, y pretendía, tanto como cualquier otro, ganar el cielo, *et*

prätendais autant qu'aucun autre à gagner le ciel. Y esta pretensión, por lo demás creo que muy laudable, y sobre todo muy natural, fué la que le impidió sacar todas las consecuencias de la duda metódica. El hombre Descartes pretendía tanto como otro cualquiera, ganar el cielo; “pero habiendo sabido, como cosa muy segura, que no está su camino menos abierto a los más ignorantes que a los más doctos, y que las verdades reveladas que a él llevan están por encima de nuestra inteligencia, no me hubiera atrevido a someterlas a la flaqueza de mis razonamientos, y pensé que para emprender el examinarlos y lograrlo era menester tener alguna extraordinaria asistencia del cielo y ser más que hombre”. Y aquí está el hombre. Aquí está el hombre que no se sentía, a Dios gracias, en condiciones que le obligase a hacer de la ciencia un oficio —*métier*— para alivio de su fortuna, y que no se hacía una profesión de despreciar, en cínico, la gloria. Y luego nos cuenta cómo tuvo que detenerse en Alemania, y encerrado en una estufa, *poêle*, empezó a filosofar su método. En Alemania, ¡pero encerrado en una estufa! Y así es, un discurso de estufa, y de estufa alemana, aunque el filósofo en ella encerrado, un francés que se proponía ganar el cielo.

Y llega al *cogito ergo sum*, que ya San Agustín preludiara; pero el *ego* implícito en este entimema, *ego cogito, ergo ego sum*, es un *ego*, un yo irreal o sea ideal, y su *sum*, su existencia, algo irreal también. “Pienso, luego soy”, no puede querer decir sino “pienso, luego soy pensante”; ese ser del soy, que se deriva de pienso, no es más que un conocer; ese ser es conocimiento, mas no vida. Y lo primitivo no es que pienso, sino que vivo, porque también viven los que no piensan. Aunque ese vivir no sea un vivir verdadero. ¡Qué de contradicciones; Dios mío, cuando queremos casar la vida y la razón!

La verdad es *sum*, *ergo cogito*, soy, luego pienso, aunque no todo lo que es piense. La conciencia de pensar, ¿no será ante todo conciencia de ser? ¿Será posible acaso un pensamiento puro, sin conciencia de sí, sin personalidad? ¿Cabe acaso conocimiento puro sin sentimiento, sin esta especie de materialidad que el sentimiento le presta? ¿No se siente acaso el pensamiento y se siente uno a sí mismo a la vez que se conoce y se quiere? ¿No pudo decir el hombre de la estufa: "Siento, luego soy"; o "quiero, luego soy"? Y sentirse, ¿no es acaso sentirse imperecedero? Quererse, ¿no es quererse eterno, es decir, no querer morirse? Lo que el triste judío de Amsterdam llamaba la esencia de la cosa, el conato que pone en perseverar indefinidamente en su ser, el amor propio, el ansia de inmortalidad, ¿no será acaso la condición primera y fundamental de todo conocimiento reflexivo o humano? ¿Y no será, por tanto, la verdadera base, el punto de partida de toda filosofía, aunque los filósofos, pervertidos por el intelectualismo, no lo reconozcan?

Y fué además el *cogito* el que introdujo una distinción que, aunque fecunda en verdades, lo ha sido también en confusiones, y es la distinción entre objeto, *cogito*, y sujeto, *sum*. Apenas hay distinción que no sirva también para confundir. Pero a esto volveremos.

Quedémonos ahora en esta vehemente sospecha de que el ansia de no morir, el hambre de inmortalidad personal, el conato con que tendemos a persistir indefinidamente en nuestro ser propio y que es, según el trágico judío, nuestra misma esencia, eso es la base afectiva de todo conocer y el íntimo punto de partida personal de toda filosofía humana, fraguada por un hombre y para hombres. Y veremos cómo la solución a ese íntimo problema afectivo, solución que puede ser la renuncia desesperada de solucionarlo,

es la que tiene todo el resto de la filosofía. Hasta debajo del llamado problema del conocimiento no hay sino el afecto ese humano, como debajo de la inquisición del por qué de la causa no hay sino la rebusca del para qué de la finalidad. Todo lo demás es engañarse o querer engañar a los demás. Y querer engañar a los demás para engañarse a sí mismo.

Y ese punto de partida personal y afectivo de toda filosofía y de toda religión es el sentimiento trágico de la vida. Vamos a verlo.

III

EL HAMBRE DE INMORTALIDAD

Parémonos en esto del inmortal anhelo de inmortalidad, aunque los gnósticos o intelectuales puedan decir que es retórica lo que sigue y no filosofía. También el divino Platón, al disertar en su *Fedón* sobre la inmortalidad del alma, dijo que conviene hacer sobre ella leyendas, *μυθολογεῖν*.

Recordemos ante todo una vez más, y no será la última, aquello de Spinoza de que cada ser se esfuerza por perseverar en él, y que este esfuerzo es su esencia misma actual, e implica tiempo indefinido, y que el ánimo, en fin, ya en sus ideas distintas y claras, ya en las confusas, tiende a perseverar en su ser con duración indefinida y es sabedor de este su empeño. (*Ethicæ*, pars. III, proposiciones VI-IX.)

Imposible nos es, en efecto, concebirnos como no existentes, sin que haya esfuerzo alguno que baste a que la conciencia se dé cuenta de la absoluta inconciencia, de su propio anonadamiento. Intenta, lector, imaginarte en plena vela cuál sea el estado de tu alma en el profundo sueño; trata de llenar tu conciencia con la representación de la no conciencia, y lo verás. Causa congojosísimo vértigo el empeñarse en comprenderlo. No podemos concebirnos como no existiendo.

El universo visible, el que es hijo del instinto de conservación, me viene estrecho, esme como una jaula que me resulta chica, y contra cuyos barrotes da en sus revuelos mi alma; fáltame en él aire que respirar. Más, más y cada vez más; quiero ser yo y sin dejar de serlo, ser además los otros, adentrarme la totalidad de las cosas visibles e invisibles, extenderme a lo ilimitado del espacio y prolongarme a lo inacabable del tiempo. De no serlo todo y por siempre, es como si no fuera, y por lo menos ser todo yo, y serlo para siempre jamás. Y ser todo yo, es ser todos los demás. ¡O todo o nada!

¡O todo o nada! ¿Y qué otro sentido puede tener el “¡ser o no ser!”, *To be or not to be*, shakespeareano, el de aquel mismo poeta que hizo decir de Marcio en su *Coriolano* (v, 4) que sólo necesitaba la eternidad para ser dios: *he wants nothing of a god but eternity?* ¡Eternidad! ¡Eternidad! Este es el anhelo; la sed de eternidad es lo que se llama amor entre los hombres, y quien a otro ama es que quiere eternizarse en él. Lo que no es eterno tampoco es real.

Gritos de las entrañas del alma ha arrancado a los poetas de los tiempos todos esta tremenda visión del fluir de las olas de la vida, desde el “sueño de una sombra” *σκιας οναιρ*, de Píndaro, hasta el “la vida es sueño”, de Calderón, y el “estamos hechos de la madera de los sueños”, de Shakespeare, sentencia esta última aún más trágica que la del castellano, pues mientras en aquélla sólo se declara sueño a nuestra vida, mas no a nosotros, los soñadores de ella, el inglés nos hace también a nosotros sueño, sueño que sueña.

La vanidad del mundo y el cómo pasa, y el amor, son las dos notas radicales y entrañadas de la verdadera poesía. Y son dos notas que no pueden sonar la una sin que la otra a la vez resuene. El

sentimiento de la vanidad del mundo pasajero nos mete el amor, único en que se vence lo vano y transitorio, único que rellena y eterniza la vida. Al parecer al menos, que en realidad... Y el amor, sobre todo cuando lucha contra el destino, súmenos en el sentimiento de la vanidad de este mundo de apariencias, y nos abre el vislumbre de otro en que, vencido el destino, sea ley la libertad.

¡Todo pasa! Tal es el estribillo de los que han bebido de la fuente de la vida, boca al chorro, de los que han gustado del fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal.

¡Ser, ser siempre, ser sin término! ¡Sed de ser, sed de ser más! ¡Hambre de Dios! ¡Sed de amor eternizante y eterno! ¡Ser siempre! ¡Ser Dios!

“¡Seréis como dioses!”, cuenta el Génesis (III, 5) que dijo la serpiente a la primera pareja de enamorados. “Si en esta vida tan sólo hemos de esperar en Cristo, somos los más lastimosos de los hombres”, escribía el Apóstol (I Cor., xv, 19), y toda religión arranca históricamente del culto a los muertos, es decir, a la inmortalidad.

Escribía el trágico judío portugués de Amsterdam que el hombre libre en nada piensa menos que en la muerte; pero ese hombre libre es un hombre muerto, libre del resorte de la vida, falto de amor, esclavo de su libertad. Este pensamiento de que me tengo que morir y el enigma de lo que habrá después, es el latir mismo de mi conciencia. Contemplando el sereno campo verde o contemplando unos ojos claros, a que se asome un alma hermana de la mía, se me hinche la conciencia, siento la diástole del alma y me empapo en vida ambiente y creo en mi porvenir; pero al punto la voz del misterio me susurra: “¡Dejarás de ser!”, me roza con el ala el Ángel de la muerte, y la sístole del alma me inunda las entrañas espirituales en sangre de divinidad,

Como Pascal, no comprendo al que asegura no dársele un ardite de este asunto, y ese abandono en cosa "en que se trata de ellos mismos, de su eternidad, de su todo, me irrita más que me entenece, me asombra y me espanta", y el que así siente "es para mí", como para Pascal, cuyas son las palabras señaladas, "un monstruo".

Mil veces y en mil tonos se ha dicho cómo es el culto a los muertos antepasados lo que enceta, por lo común, las religiones primitivas, y cabe, en rigor, decir que lo que más al hombre destaca de los demás animales es lo de que guarde, de una manera o de otra, sus muertos sin entregarlos al descuido de su madre la tierra todoparidora; es un animal guardamuertos. ¿Y de qué los guarda así? ¿De qué los ampara el pobre? La pobre conciencia huye de su propia aniquilación y así que un espíritu animal, desplazándose del mundo se ve frente a éste, y como distinto de él se conoce, ha de querer otra vida que no la del mundo mismo. Y así la tierra correría riesgo de convertirse en un vasto cementerio, antes de que los muertos mismos se remueran.

Cuando no se hacía para los vivos más que chozas de tierra o cabañas de paja que la intemperie ha destruído, elevábanse túmulos para los muertos, y antes se empleó la piedra para las sepulturas que no para las habitaciones. Han vencido a los siglos por su fortaleza las casas de los muertos, no las de los vivos; no las moradas de paso, sino las de queda.

Este culto, no a la muerte, sino a la inmortalidad, inicia y conserva las religiones. En el delirio de la destrucción, Robespierre hace declarar a la Convención la existencia del Ser Supremo y "el principio consolador de la inmortalidad del alma",

y es que el Incorruptible se aterraba ante la idea de tener que corromperse un día.

¿Enfermedad? Tal vez; pero quien no se cuida de la enfermedad, descuida la salud, y el hombre es un animal esencial y sustancialmente enfermo. ¿Enfermedad? Tal vez lo sea, como la vida misma a que va presa, y la única salud posible, la muerte; pero esa enfermedad es el manantial de toda salud poderosa. De lo hondo de esa congoja, del abismo del sentimiento de nuestra mortalidad, se sale a la luz de otro cielo, como de lo hondo del infierno salió el Dante a volver a ver las estrellas.

e quindi uscimmo a riveder le stelle

[Inf. XXXIV, 139.]

Aunque al pronto nos sea congojosa esta meditación de nuestra mortalidad, nos es al cabo corroboradora. Recójete, lector, en ti mismo, y figúrate un lento deshacerte de ti mismo, en que la luz se te apague, se te emudezcan las cosas y no te den sonido, envolviéndote en silencio, se te derritan de entre las manos los objetos asideros, se te escurra de bajo los pies el piso, se te desvanezcan como en desmayo los recuerdos, se te vaya disipando todo en nada, y disipándote también tú, y ni aun la conciencia de la nada te quede siquiera como fantástico agarradero de una sombra.

He oído contar de un pobre segador muerto en cama de hospital, que al ir el cura a ungrirle en extremaunción las manos, se resistía a abrir la diestra con que apuñaba unas sucias monedas, sin percatarse de que muy pronto no sería ya suya su mano ni él de sí mismo. Y así cerramos y apuñamos, no ya la mano, sino el corazón, queriendo apuñar en él al mundo.

Confesábame un amigo que, previendo, en pleno

vigor de salud física, la cercanía de una muerte violenta, pensaba en concentrar la vida, viviéndola en los pocos días que de ella calculaba le quedarían para escribir un libro. ¡Vanidad de vanidades!

Si al morirse me el cuerpo que me sustenta, y al que llamo mío para distinguirlo de mí mismo, que soy yo, vuelve mi conciencia a la absoluta inconciencia de que brotara, y como a la mía les acaece a las de mis hermanos todos en humanidad, entonces no es nuestro trabajado linaje humano más que una fatídica procesión de fantasmas, que van de la nada a la nada, y el humanitarismo, lo más inhumano que se conoce.

Y el remedio no es el de la copla que dice:

*Cada vez que considero
que me tengo que morir,
tiendo la capa en el suelo
y no me harto de dormir.*

¡No! El remedio es considerarlo cara a cara, fija la mirada en la mirada de la Esfinge, que es así como se deshace el maleficio de su acojamiento.

Si del todo morimos todos, ¿para qué todo? ¿Para qué? Es el ¿para qué? de la Esfinge, es el ¿para qué? que nos corroe el meollo del alma, es el padre de la congoja, la que nos da el amor de esperanza.

Hay, entre los poéticos quejidos del pobre Cowper, unas líneas escritas bajo el peso del delirio, y en las cuales, creyéndose blanco de la divina venganza, exclama que el infierno podrá procurar un abrigo a sus miserias.

Hell might afford my miseries a shelter.

Este es el sentimiento puritano, la preocupación del pecado y de la predestinación; pero leed estas otras mucho más terribles palabras de Sénancour, expresivas de la desesperación católica, no ya de

la protestante, cuando hace decir a su *Obermann* carta xc): *L'homme est périssable. Il se peut; mais périssons en résistant, et, si le néant nous est réservé, ne faisons pas que ce soit une justice.* Y he de confesar, en efecto, por dolorosa que la confesión sea, que nunca, en los días de la fe ingenua de mi mocedad, me hicieron temblar las descripciones, por truculentas que fue-en, de las torturas del infierno, y sentí siempre ser la nada mucho más aterradora que él. El que sufre vive, y el que vive sufriendo ama y espera, aunque a la puerta de su mansión le pongan el "¡Dejad toda esperanza!", y es mejor vivir en dolor que no dejar de ser en paz. En el fondo era que no podía creer en esa atrocidad de un infierno, de una eternidad de pena, ni veía más verdadero infierno que la nada y su perspectiva. Y sigo creyendo que si creyésemos todos en nuestra salvación de la nada, seríamos todos mejores.

¿Qué es ese arregosto de vivir, *la joie de vivre*, de que ahora nos hablan? El hambre de Dios, la sed de eternidad, de sobrevivir, nos ahogará siempre ese pobre goce de la vida que pasa y no queda. Es el desenfrenado amor a la vida, el amor que la quiere inacabable, lo que más suele empujar al ansia de la muerte. "Anonadado yo, si es que del todo me muero —nos decimos—, se me acabó el mundo, acabóse; ¿y por qué no ha de acabarse cuanto antes para que no vengan nuevas conciencias a padecer el pesadumbroso engaño de una existencia pasajera y aparental? Si deshecha la ilusión del vivir, el vivir por el vivir mismo o para otros que han de morirse también, no nos llena el alma, ¿para qué vivir? La muerte es nuestro remedio." Y así es como se endecha al reposo inacabable por miedo a él, y se le llama liberadora a la muerte.

Ya el poeta del dolor, del aniquilamiento, aquel

Leopardi que, perdido el último engaño, el de creerse eterno,

Peri Vinganno estremo

ch'eterno io mi credei

le hablaba a su corazón de *l'infinita vanità del tutto*, vió la estrecha hermandad que hay entre el amor y la muerte, y cómo cuando “nace en el corazón profundo un amoroso afecto, lánguido y cansado, juntamente con él en el pecho un deseo de morir se siente”. A la mayor parte de los que se dan a sí mismos la muerte, es el amor el que les mueve el brazo, es el ansia suprema de vida, de más vida, de prolongar y perpetuar la vida, lo que a la muerte les lleva, una vez persuadidos de la vanidad de su ansia.

Trágico es el problema y de siempre y cuanto más queramos de él huir, más vamos a dar en él. Fue el sereno —¿sereno?— Platón, hace ya veinticuatro siglos, el que en su diálogo sobre la inmortalidad del alma dejó escapar de la suya, hablando de lo dudoso de nuestro ensueño de ser inmortales, y del *riesgo* de que no sea vano, aquel profundo dicho: “¡Hermoso es el riesgo!”, *καλός γάρ ὁ κίνδυνος*, hermosa es la suerte que podemos correr de que no se nos muera el alma nunca, germen esta sentencia del argumento famoso de la apuesta de Pascal.

Frente a este riesgo, y para suprimirlo, me dan raciocinios en prueba de lo absurda que es la creencia en la inmortalidad del alma; pero esos raciocinios no me hacen mella, pues son razones y nada más que razones, y no es de ellas de lo que se apacienta el corazón. No quiero morirme, no; no quiero, ni quiero quererlo; quiero vivir siempre, siempre, siempre, y vivir yo, este pobre yo que me

soy y me siento ser ahora y aquí, y por esto me tortura el problema de la duración de mi alma, de la mía propia.

Yo soy el centro de mi universo, el centro del universo, y en mis angustias supremas grito con Michelet: "¡Mi yo, que me arrebatan mi yo!" ¿De qué le sirve al hombre ganar el mundo todo si pierde su alma? (Mat., xvi, 26). ¿Egoísmo decís? Nada hay más universal que lo individual, pues lo que es de cada uno lo es de todos. Cada hombre vale más que la humanidad entera, ni sirve sacrificar cada uno a todos, sino en cuanto todos se sacrifiquen a cada uno. Eso que llamáis egoísmo es el principio de la gravedad psíquica, el postulado necesario. "¡Ama a tu prójimo como a ti mismo!", se nos dijo, presuponiendo que cada cual se ame a sí mismo; y no se nos dijo: "¡Ámate!" Y, sin embargo, no sabemos amarnos.

Quitad la propia persistencia, y meditad lo que os dicen. ¡Sacrificate por tus hijos! Y te sacrificas por ellos, porque son tuyos, parte y prolongación de ti, y ellos a su vez se sacrificarán por los suyos, y éstos por los de ellos, y así irá, sin término, un sacrificio estéril del que nadie se aprovecha. Vine al mundo a hacer mi yo, y ¿qué será de nuestros yos todos? ¡Vive para la Verdad, el Bien, la Belleza! Ya veremos la suprema vanidad y la suprema insinceridad de esta posición hipócrita.

"¡Eso eres tú!", me dicen con los Upanishadas. Y yo les digo: "Sí, yo soy eso, cuando eso es yo y todo es mío y mía la totalidad de las cosas. Y como mía la quiero y amo al prójimo porque vive en mí y como parte de mi conciencia, porque es como yo, es mío."

¡Oh, quién pudiera prolongar este dulce momento y dormirse en él y en él eternizarse! ¡Ahora y aquí, a esta luz discreta y difusa, en este re-

manso de quietud, cuando está aplacada la tormenta del corazón y no me llegan los ecos del mundo! ¡Duerme el deseo insaciable y ni aun sueña; el hábito, el santo hábito, reina en mi eternidad; han muerto con los recuerdos los desengaños, y con las esperanzas, los temores!

Y vienen queriendo engañarnos con un engaño de engaños, y nos hablan de que nada se pierde, de que todo se transforma, muda y cambia, que ni se aniquila el menor cachito de materia, ni se desvanece del todo el menor golpecito de fuerza, y hay quien pretende darnos consuelo con esto. ¡Pobre consuelo! Ni de mi materia ni de mi fuerza me inquieto, pues no son mías mientras no sea yo mismo mío, esto es, eterno. No, no es anegarme en el gran Todo, en la Materia o en la Fuerza infinitas y eternas o en Dios lo que anhelo; no es ser poseído por Dios, sino poseerle, hacerme yo Dios sin dejar de ser el yo que ahora os digo esto. No nos sirven engaños de monismo; ¡queremos bulto y no sombra de inmortalidad!

¿Materialismo? ¿Materialismo decís? Sin duda; pero es que nuestro espíritu es también alguna especie de materia o no es nada. Tiemblo ante la idea de tener que desgarrarme de mi carne; tiemblo más aún ante la idea de tener que desgarrarme de todo lo sensible y material, de toda sustancia. Si acaso esto merece el nombre de materialismo, y si a Dios me agarro con mis potencias y mis sentidos todos, es para que El me lleve en sus brazos allende la muerte, mirándome con su cielo a los ojos cuando se me vayan éstos a apagar para siempre. ¿Que me engaño? ¡No me habléis de engaño y dejadme vivir!

Lllaman también a esto orgullo; “hediondo orgullo” le llamó Leopardi, y nos preguntan que quiénes somos, viles gusanos de la tierra, para pretender inmortalidad; ¿en gracia de qué? ¿Para qué?

¿Con qué derecho?” “¿En gracia a qué? —preguntáis—, ¿y en gracia a qué vivimos? ¿Para qué? ¿y para que somos? ¿Con qué derecho? ¿y con qué derecho somos?” Tan gratuito es existir como seguir existiendo siempre. No hablemos de gracia, ni de derecho, ni de para qué de nuestro anhelo, que es un fin en sí, porque perderemos la razón en un remolino de absurdos. No reclamo derecho ni merecimiento alguno; es sólo una necesidad, lo necesito para vivir.

Y “¿quién eres tú?” —me preguntas—, y con Obermann te contesto: “¡Para el universo, nada; para mí, todo!” ¿Orgullo? ¿Orgullo querer ser inmortal? ¡Pobres hombres! Trágico hado, sin duda, el de tener que cimentar en la movediza y deleznable piedra del deseo de inmortalidad la afirmación de ésta; pero torpeza grande condenar el anhelo por creer probado, sin probarlo, que no sea conseguidero. ¿Que sueño...? Dejadme soñar; si ese sueño es mi vida, no me despertéis de él. Creo en el inmortal origen de este anhelo de inmortalidad, que es la sustancia misma de mi alma. ¿Pero de veras creo en ello...? “¿Y para qué quieres ser inmortal?” —me preguntas—. ¿Para qué? No entiendo la pregunta, francamente, porque es preguntar la razón de la razón, el fin del fin, el principio del principio.

Pero de estas cosas no se puede hablar.

Cuenta el libro de los Hechos de los Apóstoles que adondequiera que fuese Pablo se concitaban contra él los celosos judíos para perseguirle. Apedreáronle en Iconio y en Listra, ciudades de Liconia, a pesar de las maravillas que en la última obró; le azotaron en Filipos de Macedonia y le persiguieron sus hermanos de raza en Tesalónica y en Berea. Pero llegó a Atenas, a la noble ciudad de los intelectuales, sobre la que velaba el alma

excelsa de Platón, el de la hermosura del riesgo de ser inmortal, y allí disputó Pablo con epicúreos y estoicos, que decían de él, o bien: “¿Qué quiere decir este charlatán (σπερμολόγος)?”, o bien: “¡Parece que es predicador de nuevos dioses! (Hechos, xvii, 18), y “tomándole, le llevaron al Areópago, diciendo: “¿Podremos saber qué sea esta nueva doctrina que dices? Porque traes a nuestros oídos cosas peregrinas y queremos saber qué quiere ser eso” (versículos 19-20), añadiendo el libro esta maravillosa caracterización de aquellos atenienses de la decadencia, de aquellos lamineros y golosos de curiosidades, pues “entonces los atenienses todos y sus huéspedes extranjeros no se ocupaban en otra cosa sino en decir o en oír algo de más nuevo” (versículo 21). ¡Rasgo maravilloso, que nos pinta a qué habían venido a parar los que aprendieron en la Odisea que los dioses tramaban y cumplen la destrucción de los mortales para que los venideros tengan algo que contar!

Ya está, pues, Pablo ante los refinados atenienses, ante los *graeculos*, los hombres cultos y tolerantes que admiten toda doctrina, toda la estudian y a nadie apedrean ni azotan ni encarcelan por profesar éstas o las otras; ya está donde se respeta la libertad de conciencia y se oye y se escucha todo parecer. Y alza la voz allí, en medio del Areópago, y les habla como cumplía a los cultos ciudadanos de Atenas, y todos, ansiosos de la última novedad, le oyen; mas cuando llega a hablarles de la resurrección de los muertos se les acaba la paciencia y la tolerancia, y uaos se burlan de él y otros le dicen: “¡Ya oiremos otra vez de esto!”, con propósito de no oírle. Y una cosa parecida le ocurrió en Cesarea con el pretor romano Félix, hombre también tolerante y culto, que le alivió de la pesadumbre de su prisión y quiso oírle y le oyó disertar de la justicia y

de la continencia; mas al llegar al juicio venidero le dijo espantado (ἐκφοβῶς γινόμενος) "¡Ahora vete, que te volveré a llamar cuando cuadre!" (Hechos, XXIV, 22-25.) Y cuando hablaba ante el rey Agripa, al oírle Festo, el gobernador, decir de resurrección de muertos, exclamó: "Estás loco, Pablo; las muchas letras te han vuelto loco". (Hechos, XXVI, 24.)

Sea lo que fuere de la verdad del discurso de Pablo en el Areópago, y aun cuando no lo hubiere habido, es lo cierto que en ese relato admirable se ve hasta dónde llega la tolerancia ética y dónde acaba la paciencia de los intelectuales. Os oyen todos en calma, y sonrientes, y a las veces os animan diciéndoos: "¡Es curioso!", o bien: "¡Tiene ingenio!", o: "¡Es sugestivo!", o: "¡Qué hermosura!", o: "¡Lástima que no sea verdad tanta belleza!", o: "¡Eso hace pensar!"; pero así que les habláis de resurrección y de vida allende la muerte, se les acaba la paciencia y os atajan la palabra, diciéndoos: "¡Déjalo! ¡Otro día hablarás de esto!", y es de esto, mis pobres atenienses, mis intolerantes intelectuales, es de esto de lo que voy a hablaros aquí.

Y aun si esa creencia fuese absurda, ¿por qué se tolera menos el que se las exponga que otras muchas más absurdas aún? ¿Por qué esa evidente hostilidad a tal creencia? ¿Es miedo? ¿Es acaso pesar de no poder compartirla?

Y vuelven los sensatos, los que no están a dejarse engañar, y nos machacan los oídos con el sonsonete de que no sirve entregarse a la locura y dar coces contra el agujón, pues lo que no puede ser es imposible. "Lo viril —dicen— es resignarse a la suerte, y pues no somos inmortales, no queramos serlo; sojuzguémonos a la razón sin acongojarnos por lo irremediable, entenebreciendo y entristeciendo la vida. Esa obsesión —añaden— es una enfermedad." Enfermedad, locura, razón... ; El estribillo de siempre!

Pues bien: ¡no! No me someto a la razón y me rebelo contra ella y tiro a crear, en fuerza de fe, a mi Dios inmortalizador y a torcer con mi voluntad el curso de los astros, porque si tuviéramos fe como un grano de mostaza, diríamos a ese monte: "Pásate de ahí", y se pasaría, y nada nos sería imposible. (Mat., xvii, 20.)

Ahí tenéis a ese ladrón de energías, como él llamaba torpemente al Cristo, que quiso casar el nihilismo con la lucha por la existencia, y os habla de valor (1). Su corazón le pedía el todo eterno, mientras su cabeza le enseñaba la nada, y desesperado y loco para defenderse de sí mismo, maldijo de lo que más amaba. Al no poder ser Cristo, blasfemó del Cristo. Henchido de sí mismo, se quiso inacabable y soñó la vuelta eterna, mezquino remedio de inmortalidad, y lleno de lástima hacia sí, abominó de toda lástima. ¡Y hay quien dice que es la suya filosofía de hombres fuertes! No; no lo es. Mi salud y mi fortaleza me empujan a perpetuarme. ¡Esa es doctrina de endebles que aspiran a ser fuertes, pero no de fuertes que lo son! Sólo los débiles se resignan a la muerte final y sustituyen con otro el anhelo de inmortalidad personal. En los fuertes el ansia de perpetuidad sobrepuja a la duda de lograrla, y su rebose de vida se vierte al más allá de la muerte.

Ante este terrible misterio de la mortalidad, cara a cara de la Esfinge, el hombre adopta distintas actitudes y busca por varios modos consolarse de haber nacido. Y ya se le ocurre tomarlo a juego, y se dice, con Renán, que este universo es un espectáculo que Dios se da a sí mismo, y que debemos servir las intenciones del gran Corega, contribuyendo a hacer el espectáculo lo más brillante y lo más variado posi-

¹ Nietzsche. Nota del autor en la versión inglesa. Véase el soneto a él dedicado con el mismo tema en su *Rosario de sonetos líricos*. (N. del E.)

ble. Y han hecho del arte una religión y un remedio para el mal metafísico, y han inventado la monserga del arte por el arte.

Y no les basta. El que os diga que escribe, pinta, esculpe o canta para propio recreo, si da al público lo que hace, miente: miente si firma su escrito, pintura, estatua o canto. Quiere, cuando menos, dejar una sombra de su espíritu, algo que le sobreviva. Si la *Imitación de Cristo* es anónima, es porque su autor, buscando la eternidad del alma, no se inquietaba de la del nombre. Literato que os diga que desprecia la gloria, miente como un bellaco. De Dante, el que escribió aquellos treinta y tres vigorosísimos versos (*Purg.*, XI, 85-117) sobre la vanidad de la gloria mundana, dice Boccaccio que gustó de los honores y las pompas más acaso de lo que correspondía a su inclita virtud. El deseo más ardiente de sus condenados es el de que se les recuerde aquí, en la tierra, y se hable de ellos, y es esto lo que más ilumina las tinieblas de su infierno. Y él mismo expuso el concepto de la Monarquía, no sólo para utilidad de los demás, sino para lograr palma de gloria (*De Monarchia*, lib. I, cap. I) ¿Qué más? Hasta de aquel santo varón, el más desprendido, al parecer, de vanidad terrena, del pobrecito de Asís, cuentan los Tres Socios que dijo: *Adhuc adorabor per totum mundum!* ¡Veréis como soy aún adorado por todo el mundo! (II Celano, l. 1) (1). Y hasta de Dios mismo dicen los teólogos que creó el mundo para manifestación de su gloria.

Cuando las dudas nos invaden y nublan la fe en la inmortalidad del alma, cobra brío y doloroso empuje el ansia de perpetuar el nombre y la fama, de alcanzar una sombra de inmortalidad siquiera. Y de aquí esa tremenda lucha por singularizarse, por

¹ *Leyenda Trinitaria Sociorum*, 4. (N. del E.)

sobrevivir de algún modo en la memoria de los otros y de los venideros, esa lucha mil veces más terrible que la lucha por la vida y que da tono, color y carácter a esta nuestra sociedad, en que la fe medieval en el alma inmortal se desvanece. Cada cual quiere afirmarse siquiera en apariencia.

Una vez satisfecha el hambre, y ésta se satisface pronto, surge la vanidad, la necesidad —que lo es— de imponerse y sobrevivir en otros. El hombre suele entregar la vida por la bolsa: pero entrega la bolsa por la vanidad. Engriese, a falta de algo mejor, hasta de sus flaquezas y miserias, y es como el niño, que, con tal de hacerse notar, se pavonea con el dedo vendado. Y la vanidad ¿qué es sino ansia de sobrevivirse?

Acontécele al vanidoso lo que al avaro, que toma los medios por los fines y, olvidadizo de éstos, se apega a aquéllos, en los que se queda. El parecer algo, conducente a serlo, acaba por formar nuestro objetivo. Necesitamos que los demás nos crean superiores a ellos para creernos nosotros tales, y basar en ello nuestra fe en la propia persistencia, por lo menos en la de la fama. Agradecemos más el que se nos encomie el talento con que defendemos una causa, que no el que se reconozca la verdad o bondad de ella. Una furiosa manía de originalidad sopla por el mundo moderno de los espíritus, y cada cual la pone en una cosa. Preferimos desbarrar con ingenio a acertar con ramplonería. Ya dijo Rousseau en su *Emilio*: “Aunque estuvieran los filósofos en disposición de descubrir la verdad, ¿quién de entre ellos se interesaría en ella? Sabe cada uno que su sistema no está mejor fundado que los otros, pero lo sostiene porque es suyo. No hay uno solo que, en llegando a conocer lo verdadero y lo falso, no prefiera la mentira que ha hallado a la verdad descubierta por otro. ¿Dónde está el filósofo que no engañase de buen grado, por

su gloria, al género humano? ¿Dónde el que en el secreto de su corazón se proponga otro objeto que distinguirse? Con tal de elevarse por encima del vulgo, con tal de borrar el brillo de sus concurrentes, ¿qué más pide? Lo esencial es pensar de otro modo que los demás. Entre los creyentes es ateo; entre los ateos sería creyente.” [Libro IV]. ¡Cuánta verdad hay en el fondo de estas tristes confesiones de aquel hombre de sinceridad dolorosa!

Nuestra lucha a brazo partido por la sobrevivencia del nombre se retrae al pasado así como aspira a conquistar el porvenir; peleamos con los muertos, que son los que nos hacen sombra a los vivos. Sentimos celos de los genios que fueron y cuyos nombres, como hitos de la historia, salvan las edades. El cielo de la fama no es muy grande, y cuantos más en él entren, a menos toca cada uno de ellos. Los grandes nombres del pasado nos roban lugar en él; lo que ellos ocupan en la memoria de las gentes nos lo quitarán a los que aspiramos a ocuparla. Y así nos revolvemos contra ellos, y de aquí la agrura con que cuantos buscan en las letras nombradía juzgan a los que ya la alcanzaron y de ella gozan. Si la literatura se enriquece mucho, llegará el día del cernimiento, y cada cual teme quedarse entre las mallas del cedazo. El joven irreverente para con los maestros, al atacarlos, es que se defiende; el iconoclasta o rompeimágenes es un estilista que se erige a sí mismo en imagen, en *icono*. “Toda comparación es odiosa”, dice un dicho decidero, y es que, en efecto, queremos ser únicos. No le digáis a Fernández que es uno de los jóvenes españoles de más talento, pues mientras finge agradecéroslo, moléstale el elogio; si le decís que es el español de más talento... ¡vaya!; pero aún no le basta; una de las eminencias mundiales es ya más de agradocer; pero sólo le satisface que le crean el primero de todas partes y de los siglos todos. Cuan-

to más solo, más cerca de la inmortalidad aparental, la del nombre, pues los nombres se menguan los unos a los otros.

¿Qué significa esa irritación cuando creemos que nos roban una frase, o un pensamiento, o una imagen que creíamos nuestra; cuando nos plagian? ¿Robar? Es que es acaso nuestra, una vez que al público se la dimos? Sólo por nuestra la queremos, y más encariñados vivimos de la moneda falsa que conserva nuestro cuño, que no de la pieza de oro puro de donde se ha borrado nuestra efigie y nuestra leyenda. Sucede muy comúnmente que cuando no se pronuncia ya el nombre de un escritor es cuando más influye en su pueblo, desparramado y enfusado su espíritu en los espíritus de los que le leyeron, mientras que se le citaba cuando sus dichos y pensamientos, por chocar con los corrientes, necesitaban garantía de nombre. Lo suyo es ya de todos y él en todos vive. Pero en sí mismo vive triste y lacio y se cree en derrota. No oye ya los aplausos ni tampoco el latir silencioso de los corazones de los que le siguen leyendo. Preguntad a cualquier artista sincero qué prefiere: que se hunda su obra y sobreviva su memoria, o que, hundida ésta, persista aquélla, y veréis, si es de veras sincero, lo que os dice. Cuando el hombre no trabaja para vivir e irlo pasando, trabaja para sobrevivir. Obrar por la obra misma, es juego y no trabajo. ¿Y el juego? Ya hablaremos de él.

Tremenda pasión esa de que nuestra memoria sobreviva por encima del olvido de los demás si es posible. De ella arranca la envidia, a la que se debe, según el relato bíblico, el crimen que abrió la historia humana: el asesinato de Abel por su hermano Caín. No fué lucha por pan, fué lucha por sobrevivir en Dios, en la memoria divina. La envidia es mil veces más terrible que el hambre, porque es ham-

bre espiritual. Resuelto el que llamamos problema de la vida, el del pan, convertiríase la Tierra en un infierno, por surgir con más fuerza la lucha por la sobrevivencia.

Al nombre se sacrifica, no ya la vida, la dicha. La vida, desde luego. "¡Muera yo, viva mi fama!", exclama en *Las mocedades del Cid* Rodrigo Arias, al caer herido de muerte por don Diego Ordóñez de Lara. Débese uno a su nombre. "¡Animo, Jerónimo, que se te recordará largo tiempo; la muerte es amarga, pero la fama, eterna!", exclamó Jerónimo Olgiati, discípulo de Cola Montano y matador, conchabado con Lampugnani y Visconti, de Galeazzo Sforza, tirano de Milán. Hay quien anhela hasta el patíbulo para cobrar fama, aunque sea infame: *avidus malae famae*, que dijo Tácito.

Y este erostratismo, ¿qué es en el fondo sino ansia de inmortalidad, ya que no de sustancia y bulto, al menos de nombre y sombra?

Y hay en ello sus grados. El que desprecia el aplauso de la muchedumbre de hoy es que busca sobrevivir en renovadas minorías durante generaciones. "La posteridad es una superposición de minorías", decía Gounod. Quiere prolongarse en tiempo más que en espacio. Los ídolos de las muchedumbres son pronto derribados por ellas mismas, y su estatua se deshace al pie del pedestal sin que la mire nadie, mientras que quienes ganan el corazón de los escogidos recibirán más largo tiempo fervoroso culto en una capilla siquiera, recojida y pequeña, pero que salvará las venidas del olvido. Sacrifica el artista la extensión de su fama a su duración; ansía más durar por siempre en un rinconcito, a no brillar un segundo en el universo todo; quiere más ser átomo eterno y conciente de sí mismo, que momentánea conciencia del universo todo; sacrifica la infinidad a la eternidad.

Y vuelven a molernos los oídos con el estribillo aquel de ¡orgullo!, ¡hediondo orgullo! ¿Orgullo querer dejar nombre imborrable? ¿Orgullo? Es como cuando se habla de sed de placeres, interpretando así la sed de riquezas. No, no es tanto ansia de procurarse placeres cuanto el terror a la pobreza lo que nos arrastra a los pobres hombres a buscar el dinero, como no era el deseo de gloria, sino el terror al infierno, lo que arrastraba a los hombres en la Edad Media al claustro con su acedia. Ni eso es orgullo, sino terror a la nada. Tendemos a serlo todo, por ver en ello el único remedio para no reducirnos a nada. Queremos salvar nuestra memoria, siquiera nuestra memoria. ¿Cuánto durará? A lo sumo, lo que durare el linaje humano. ¿Y si salváramos nuestra memoria en Dios?

Todo esto que confieso son, bien lo sé, miserias; pero del fondo de estas miserias surge vida nueva, y sólo apurando las heces del dolor espiritual puede llegarse a gustar la miel del poso de la copa de la vida. La congoja nos lleva al consuelo.

Esa sed de vida eterna apáganla muchos, los sencillos sobre todo, en la fuente de la fe religiosa; pero no a todos es dado beber de ella. La institución cuyo fin primordial es proteger esa fe en la inmortalidad personal del alma es el catolicismo; pero el catolicismo ha querido racionalizar esa fe haciendo de la religión teología, queriendo dar por base a la creencia vital una filosofía y una filosofía del siglo XIII. Vamos a verlo y ver sus consecuencias.

[Salamanca, XI, 1911]*

* Este, y el último son los únicos ensayos fechados por el autor, y el primero de los que tienen título al ser publicado en la revista *La España Moderna*. (N. del E.)

IV

LA ESENCIA DEL CATOLICISMO

Vengamos ahora a la solución cristiana católica, pauliniana o atanasiana, de nuestro íntimo problema vital, el hambre de inmortalidad.

Brotó el cristianismo de la confluencia de dos grandes corrientes espirituales, la una judaica y la otra helénica, ya de antes influídas mutuamente, y Roma acabó de darle sello práctico y permanencia social.

Hase afirmado del cristianismo primitivo, acaso con precipitación, que fué anescatológico, que en él no aparece claramente la fe en otra vida después de la muerte, sino en un próximo fin del mundo y establecimiento del reino de Dios, en el llamado *quiliarismo*. ¿Y es que no eran, en el fondo, una misma cosa? La fe en la inmortalidad del alma, cuya condición tal vez no se precisaba mucho, cabe decir que es una especie de *subentendido*, de supuesto tácito, en el Evangelio todo, y es la situación del espíritu de muchos de los que hoy le leen, situación opuesta a la de los cristianos de entre quienes brotó el Evangelio. lo que les impide verlo. Sin duda que todo aquello de la segunda venida del Cristo, con gran poder, rodeado de majestad y entre nubes, para juzgar a muertos y a vivos, abrir a los unos el reino de los cielos y echar a los otros a la geena, donde será el

lloro y el crujir de dientes, cabe entenderlo quiliásticamente, y aun se hace decir al Cristo en el Evangelio (Marcos, ix, 1) que había con El algunos que no gustarían de la muerte sin haber visto el reino de Dios, esto es, que vendría durante su generación; y en el mismo capítulo, versículo 10, se hace decir a Jacobo, a Pedro y a Juan, que con Jesús subieron al monte de la Trasfiguración y le oyeron hablar de que resucitaría de entre los muertos, aquello de: “y guardaron el dicho consigo, razonando unos con otros sobre qué sería eso de resucitar de entre los muertos”. Y en todo caso, el Evangelio se compuso cuando esa creencia, base y razón de ser del cristianismo, se estaba formando. Véase en Mateo, xxii, 29-32; en Marcos, xii, 24-27; en Lucas, xvi, 22-31; xx, 34-37; en Juan, v, 24-29; vi, 40, 54, 58; viii, 51; xi, 25, 56; xiv, 2, 19. Y, sobre todo, aquello de Mateo, xxvii, 52, de que al resucitar el Cristo, “muchos cuerpos santos que dormían resucitaron”.

Y no era ésta una resurrección natural, no. La fe cristiana nació de la fe de que Jesús no permaneció muerto, sino que Dios le resucitó y que esta resurrección era un hecho; pero esto no suponía una mera inmortalidad del alma al modo filosófico. (Véase Harnack, *Dogmengeschichte*. Prolegomena, v, 4.) Para los primeros Padres de la Iglesia mismos, la inmortalidad del alma no era algo natural; bastaba para su demostración, como dice Nemesio, la enseñanza de las Divinas Escrituras, y era, según Lactancio, un don —y, como tal, gratuito— de Dios. Pero sobre esto más adelante.

Brotó, decíamos, el cristianismo de una confluencia de los dos grandes procesos espirituales, judaico y helénico, cada uno de los cuales había llegado por su parte, si no a la definición precisa, al preciso anhelo de otra vida. No fué entre los judíos ni general ni clara la fe en otra vida; pero a ella les

llevó la fe en un Dios personal y vivo, cuya formación es toda su historia espiritual.

Jahvé, el Dios judaico, empezó siendo un dios entre otros muchos, el dios del pueblo de Israel, revelado entre el fragor de la tormenta en el monte Sinaí. Pero era tan celoso, que exigía se le rindiese culto a él solo, y fué por el monocultismo como los judíos llegaron al monoteísmo. Era adorado como fuerza viva, no como entidad metafísica, y era el dios de las batallas. Pero este Dios, de origen social y guerrero, sobre cuya génesis hemos de volver, se hizo más íntimo y personal en los profetas, y al hacerse más íntimo y personal, más individual y más universal, por tanto. Es Jahvé, que no ama a Israel por ser hijo suyo, sino que le toma por hijo, porque le ama. (Oseas, XI, 1.) Y la fe en el Dios personal, en el Padre de los hombres, lleva consigo la fe en la eternización del hombre individual, que ya en el fariseísmo alborea, aun antes de Cristo.

La cultura helénica, por su parte, acabó descubriendo la muerte, y descubrir la muerte es descubrir el hambre de inmortalidad. No aparece este anhelo en los poemas homéricos, que no son algo inicial, sino final; no el arranque, sino el término de una civilización. Ellos marcan el paso de la vieja religión de la Naturaleza, la de Zeus, a la religión más espiritual de Apolo, la de la redención. Mas en el fondo persistía siempre la religión popular e íntima de los misterios eleusinos, el culto de las almas y de los antepasados. "En cuanto cabe hablar de una teología délfica hay que tomar en cuenta, entre los más importantes elementos de ella, la fe en la continuación de la vida de las almas después de la muerte en sus formas populares y en el culto a las almas de los difuntos" escribe Rohde (1). Había lo

¹ Erwin Rhode, *Psyche: "Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen"*, Tübingen, 1907. Es la obra hasta hoy capital

titánico y lo dionisiaco, y el hombre debía, según la doctrina órfica, libertarse de los lazos del cuerpo, en que estaba el alma como prisionera en una cárcel. (Véase Rohde, *Psyche*, Die Orphiker, 4.) La noción nietzscheniana de la vuelta eterna es una idea órfica. Pero la idea de la inmortalidad del alma no fué un principio filosófico. El intento de Empédocles de hermanar un sistema hilozoístico con el espiritualismo probó que una ciencia natural filosófica no puede llevar por sí a corroborar el axioma de la perpetuidad del alma individual; sólo podía servir de apoyo una especulación teológica. Los primeros filósofos griegos afirmaron la inmortalidad por contradicción, saliéndose de la filosofía natural y entrando en la teología, asentando un dogma dionisiaco y órfico, no apolíneo. Pero “una inmortalidad del alma humana como tal, en virtud de su propia naturaleza y condición, como imperecedera fuerza divina en el cuerpo mortal, no ha sido jamás objeto de la fe popular helénica”. (Rohde, obra citada.)

Recordad el *Fedón* platónico y las elucubraciones neo-platónicas. Allí se ve ya el ansia de inmortalidad personal, ansia que, no satisfecha del todo por la razón, produjo el pesimismo helénico. Porque, como hace muy bien notar Pfeleiderer (*Religionsphilosophie auf geschichtliche Grundlage*, 3, Berlín, 1896), “ningún pueblo vino a la tierra tan sereno y soleado como el griego en los días juveniles de su existencia histórica...; pero ningún pueblo cambió tan por completo su noción del valor de la vida. La grecidad que acaba en las especulaciones religiosas del neo-pitagorismo y el neo-platonismo, consideraba a este mundo, que tan alegre y luminoso se le apareció en un tiempo, cual morada de tinieblas y de errores, y la existencia terrena como un pe-

cu lo que se refiere a la fe de los griegos en la inmortalidad del alma.

ríodo de prueba que nunca se pasaba demasiado de prisa". El nirvana es una noción helénica.

Así, cada uno por su lado, judíos y griegos llegaron al verdadero descubrimiento de la muerte, que es el que hace entrar a los pueblos, como a los hombres, en la pubertad espiritual, la del sentimiento trágico de la vida, que es cuando engendra la Humanidad al Dios vivo. El descubrimiento de la muerte es el que nos revela a Dios, y la muerte del hombre perfecto, del Cristo, fué la suprema revelación de la muerte, la del hombre que no debía morir y murió.

Tal descubrimiento, el de la inmortalidad, preparado por los procesos religiosos judaico y helénico, fué lo específicamente cristiano. Y lo llevó a cabo, sobre todo, Pablo de Tarso, aquel judío fariseo helenizado. Pablo no había conocido personalmente a Jesús, y por eso le descubrió como Cristo. "Se puede decir que es, en general, la teología del Apóstol la primera teología cristiana. Es para él una necesidad; sustitúiale, en cierto modo, la falta de conocimiento personal de Jesús", dice Weizsaecker (*Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche*, Freiburg, i. B. 1892). No conoció a Jesús, pero le sintió renacer en sí, y pudo decir aquello de "no vivo en mí, sino en Cristo". Y predicó la cruz, que era escándalo para los judíos y necesidad para los griegos (1 Cor., I, 23), y el dogma central para el Apóstol convertido fué el de la resurrección del Cristo; lo importante para él era que el Cristo se hubiese hecho hombre y hubiese muerto y resucitado y no lo que hizo en vida; no su obra moral y pedagógica, sino su obra religiosa y eternizadora. Y fué quien escribió aquellas inmortales palabras: "Si se predica que Cristo resucitó de los muertos, ¿cómo dicen algunos entre vosotros que no hay resurrección de muertos? Porque si no hay resurrección de muertos, tampoco Cristo resucitó, y si Cristo no resucitó, vana es nuestra

predicación y vuestra fe es vana... Entonces los que durmieron en Cristo, se pierden. Si en esta vida sólo esperamos en Cristo, somos los más miserables de los hombres (I, Cor., xv, 12-14 y 18-19).

Y puede, a partir de esto, afirmarse que quien no crea en esa resurrección carnal de Cristo podrá ser filócristo, pero no específicamente cristiano. Cierto que un Justino mártir pudo decir que "son cristianos cuantos viven conforme a la razón, aunque sean tenidos por ateos, como entre los griegos Sócrates y Heráclito y otros tales"; pero este mártir, ¿es mártir, es decir, testigo de cristianismo? No.

Y en torno al dogma, de experiencia íntima pauliniana, de la resurrección e inmortalidad del Cristo, garantía de la resurrección e inmortalidad de cada creyente, se formó la cristología toda. El Dios hombre, el Verbo encarnado, fué para que el hombre, a su modo, se hiciese Dios, esto es, inmortal. Y el Dios cristiano, el Padre del Cristo, un Dios necesariamente antropomórfico, es el que, como dice el Catecismo de la doctrina cristiana que en la escuela nos hicieron aprender de memoria, ha creado el mundo para el hombre, para cada hombre. Y el fin de la redención fué, a pesar de las apariencias por desviación ética del dogma propiamente religioso, salvarnos de la muerte más bien que del pecado, o de éste en cuanto implica muerte. Y Cristo murió, o, más bien, resucitó, por *mí*, por cada uno de nosotros. Y establecióse una cierta solidaridad entre Dios y su criatura. Decía Mallebranche que el primer hombre cayó *para* que Cristo nos redimiera, más bien que nos redimió *porque* aquél había caído.

Después de Pablo rodaron los años y las generaciones cristianas, trabajando en torno de aquel dogma central y sus consecuencias para asegurar la fe en la inmortalidad del alma individual, y vino el Niceno, y en él aquel formidable Atanasio, cuyo

nombre es ya un emblema, encarnación de la fe popular. Era Atanasio un hombre de pocas letras, pero de mucha fe y, sobre todo, de la fe popular, henchido de hambre de inmortalidad. Y opúsose al arrianismo, que, como el protestantismo unitario y soziniano, amenazaba, aun sin saberlo ni quererlo, la base de esa fe. Para los arrianos, Cristo era, ante todo, un maestro, un maestro de moral, el hombre perfectísimo, y garantía, por tanto, de que podemos los demás llegar a la suma perfección; pero Atanasio sentía que no puede el Cristo hacernos dioses si El antes no se ha hecho Dios; si su divinidad hubiera sido por participación, no podría habérnosla participado. “No, pues —decía—, siendo hombre se hizo después Dios, sino que, siendo Dios, se hizo después hombre para que mejor nos deificara (θεοποιησῆ) ”. (Orat., I, 30.) No era el Logos de los filósofos, el Logos cosmológico, el que Atanasio conocía y adoraba (1). Y así hizo se separasen naturaleza y revelación. El Cristo atanasiano o niceno, que es el Cristo católico, no es el cosmológico, ni siquiera en rigor el ético; es el eternizador, el deificador, el religioso. Dice Harnack de este Cristo, del Cristo de la cristología nicena o católica, que es en el fondo docético, esto es, aparential, porque el proceso de la divinización del hombre en Cristo se hizo en interés escatológico; pero ¿cuál es el Cristo real? ¿Acaso ese llamado Cristo histórico de la exégesis racionalista que se nos diluye o en un mito o en un átomo social?

Este mismo Harnack, un racionalista protestante, nos dice que el arrianismo o unitarismo habría sido la muerte del cristianismo, reduciéndolo a cosmología y a moral, y que sólo sirvió de puente para llevar a los doctos al catolicismo. es decir, de la razón

¹ Para todo esto, véase, entre otros, Harnack, *Dogmengeschichte*, II, Theil, I, Buch VII, cap. I.

a la fe. Parécele a este mismo docto historiador de los dogmas, indicación de perverso estado de cosas, el que el hombre Atanasio, que salvó al cristianismo como religión de la comunión viva con Dios, hubiese borrado al Jesús de Nazaret, al histórico, al que no conocieron personalmente ni Pablo ni Atanasio, ni ha conocido Harnack mismo. Entre los protestantes, este Jesús histórico sufre bajo el escarpelo de la crítica, mientras vive el Cristo católico, el verdaderamente histórico, el que vive en los siglos garantizando la fe en la inmortalidad y la salvación personales.

Y Atanasio tuvo el valor supremo de la fe, el de afirmar cosas contradictorias entre sí; “la perfecta contradicción que hay en el *ουνοτος*, trajo tras de sí todo un ejército de contradicciones, y más cuanto más avanzó el pensamiento”, dice Harnack. Sí, así fué, y así tuvo que ser. “La dogmática se despidió para siempre del pensamiento claro y de los conceptos sostenibles, y se acostumbó a lo contrarracional”, añade. Es que se acostó a la vida, que es contrarracional y opuesta al pensamiento claro. Las determinaciones de valor, no sólo no son nunca racionalizables, son antirracionales.

En Nicea vencieron, pues, como más adelante en el Vaticano, los idiotas —tomada esta palabra en su recto sentido primitivo y etimológico—, los ingenuos, los obispos cerriles y voluntariosos, representantes del genuino espíritu humano, del popular, del que no quiere morirse, diga lo que quiera la razón, y busca garantía, lo más material posible, a su deseo.

Quid ad aeternitatem? He aquí la pregunta capital. Y acaba el Credo con aquello de *resurrectionem mortuorum et vitam venturi saeculi*, la resurrección de los muertos y la vida venidera. En el cementerio, hoy amortizado, de Mallona, en mi pue-

blo natal, Bilbao, hay grabada una quarteta que dice:

*Aunque estamos en polvo convertidos,
en tí, Señor, nuestra esperanza fia,
que tornaremos a vivir vestidos
con la carne y la piel que nos cubría:*

o, como el Catecismo dice: con los mismos cuerpos y almas que tuvieron. A punto tal, que es doctrina católica ortodoxa la de que la dicha de los bienaventurados no es del todo perfecta hasta que recobran sus cuerpos. Quéjense en el Cielo, y “aquel quejido les nace —dice nuestro fray Pedro Malón de Chaide, de la Orden de San Agustín, español y vasco (1)— de que no están enteros en el cielo, pues sólo está allá el alma, y aunque no pueden tener pena, porque ven a Dios, en quien inefablemente se gozan, con todo eso parece que no están del todo contentos. Estarlo han cuando se vistieren de sus propios cuerpos”.

Y a este dogma central de la resurrección en Cristo y por Cristo corresponde un sacramento central también, el eje de la piedad popular católica, y es el sacramento de la Eucaristía. En él se administra el cuerpo de Cristo, que es pan de inmortalidad.

Es el sacramento genuinamente realista, *dinglich*, que se diría en alemán, y que no es gran violencia traducir material, el sacramento más genuinamente *ex opere operato*, sustituido entre los protestantes con el sacramento idealista de la palabra. Trátase, en el fondo, y lo digo con todo el posible respeto, pero sin querer sacrificar la expresividad de la frase, de comerse y beberse a Dios, al Eternizador, de alimentarse de El. ¿Qué mucho, pues, que nos diga Santa Teresa que cuando, estando en la Encarna-

¹ Libro de la conversión de la Magdalena, parte IV, cap. IX.

ción el segundo año que tenía el priorato, octava de San Martín, comulgando, partió la Forma el padre fray Juan de la Cruz para otra hermana, pensó que no era falta de forma, sino que le quería mortificar, "porque yo le había dicho que gustaba mucho cuando eran grandes las formas, no porque no entendía no importaba para dejar de estar entero el Señor, aunque fuese muy pequeño el pedacito"? Aquí la razón va por un lado, el sentimiento por otro. ¿Y qué importan para este sentimiento las mil y una dificultades que surgen de reflexionar racionalmente en el misterio de ese sacramento? ¿Qué es un cuerpo divino? El cuerpo, en cuanto cuerpo de Cristo, ¿era divino? ¿Qué es un cuerpo inmortal e inmortalizador? ¿Qué es una sustancia separada de los accidentes? ¿Qué es la sustancia del cuerpo? Hoy hemos afinado mucho en esto de la materialidad y la sustancialidad; pero hasta Padres de la Iglesia hay para los cuales la inmaterialidad de Dios mismo no era una cosa tan definida y clara como para nosotros. Y este sacramento de la Eucaristía es el inmortalizador por excelencia y el eje, por tanto, de la piedad popular católica. Y, si cabe decirlo, el más específicamente religioso.

Porque lo específico religioso católico es la inmortalización y no la justificación al modo protestante. Esto es más bien ético. Y es en Kant en quien el protestantismo, mal que pese a los ortodoxos de él, sacó sus penúltimas consecuencias: la religión depende de la moral, y no ésta de aquélla, como en el catolicismo.

No ha sido la preocupación del pecado nunca tan angustiada entre los católicos o, por lo menos, con tanta aparentialidad de angustia. El sacramento de la confesión ayuda a ello. Y tal vez es que persiste aquí más que entre ellos el fondo de la concepción primitiva judaica y pagana del pecado como de algo

material e inéccioso y hereditario, que se cura con el bautismo y la absolución. En Adán pecó toda su descendencia, casi materialmente, y se transmitió su pecado como una enfermedad material se transmite. Tenia, pues, razón Renan, cuya educación era católica, al revolverse contra el protestante Amiel, que le acusó de no dar la debida importancia al pecado. Y, en cambio, el protestantismo, absorto en eso de la justificación, tomada en un sentido más ético que otra cosa, aunque con apariencias religiosas, acaba por neutralizar y casi borrar lo escatológico, abandona la simbólica nicena, cae en la anarquía confesional, en puro individualismo religioso y en vaga religiosidad estética, ética o cultural. La que podríamos llamar "allendidad", *Jenseitigkeit*, se borra poco a poco detrás de la "aquendidad", *Diesseitigkeit*. Y esto, a pesar del mismo Kant, que quiso salvarla, pero arruinándola. La vocación terrenal y la confianza pasiva en Dios dan su ramplonería religiosa al luteranismo, que estuvo a punto de naufragar en la edad de la ilustración, de la *Aufklaerung*, y que apenas si el pietismo, imbuyéndole alguna savia religiosa católica, logró galvanizar un poco. Y así resulta muy exacto lo que Oliveira Martins decía en su espléndida *Historia da civilização ibérica*, libro 4.º, capítulo III, y es que "el catolicismo dió héroes, y el protestantismo sociedades sensatas, felices, ricas, libres, en lo que respecta a las instituciones y a la economía externa, pero incapaces de ninguna acción grandiosa, porque la religión comenzaba por despedazar en el corazón del hombre aquello que le hace susceptible de las audacias y de los nobles sacrificios". Cojed una Dogmática cualquiera de las producidas por la última disolución protestante, la del ritschleniano Kaftan, por ejemplo, y ved a lo que allí queda reducida la escatología. Y su maestro mismo, Albrecht Ritschl, nos dice: "El pro-

blema de la necesidad de la justificación o remisión de los pecados sólo puede derivarse del concepto de la vida eterna como directa relación de fin de aquella acción divina. Pero si se ha de aplicar ese concepto no más que al estado de la vida de ultratumba, queda su contenido fuera de toda experiencia, y no puede fundar conocimiento alguno que tenga carácter científico. No son, por tanto, más claras las esperanzas y los anhelos de la más fuerte certeza subjetiva, y no contienen en sí garantía alguna de la integridad de lo que se espera y anhela. Claridad e integridad de la representación ideal son, sin embargo, las condiciones para la comprensión, esto es, para el conocimiento de la conexión necesaria de la cosa en sí y con sus dados presupuestos. Así es que la confesión evangélica de que la justificación por la fe fundamental lleva consigo la certeza de la vida eterna, es inaplicable teológicamente mientras no se muestre en la experiencia presente posible esa relación de fin." (*Rechtfertigung und Verboehnung*, III, cap. VII, 52.) Todo esto es muy racional, pero...

En la primera edición de los *Loci communes*, de Melancthon, la de 1521, la primera obra teológica luterana, omite su autor las especulaciones trinitaria y cristológica, la base dogmática de la escatología. Y el doctor Hermann, profesor en Marburgo, el autor del libro sobre el comercio del cristiano con Dios (*Der Verkehr des Christen mit Gott*), libro cuyo primer capítulo trata de la oposición entre la mística y la religión cristiana, y que es, en sentir de Harnack, el más perfecto manual luterano, nos dice en otra parte (1), refiriéndose a esta especulación cristológica —o atanasiana—, que "el

¹ En su exposición de la dogmática protestante en el tomo *Systematische christliche Religion*, Berlin, 1909, de la colección *Die Kultur der Gegenwart*, publicada por R. Hinneberg.

conocimiento efectivo de Dios y de Cristo en que vive la fe es algo enteramente distinto. No debe hallar lugar en la doctrina cristiana nada que no pueda ayudar al hombre a reconocer sus pecados, lograr la gracia de Dios y servirle en verdad. Hasta entonces (es decir, hasta Lutero) había pasado en la Iglesia como *doctrina sacra* mucho que no puede en absoluto contribuir a dar a un hombre un corazón libre y una conciencia tranquila". Por mi parte, no concibo la libertad de un corazón ni la tranquilidad de una conciencia que no estén seguras de su perdurabilidad después de la muerte. "El deseo de la salvación del alma —prosigue Hermann— debía llevar finalmente a los hombres a conocer y comprender la efectiva doctrina de la salvación." Y a este eminente doctor en luteranismo, en su libro sobre el comercio del cristiano con Dios, todo se le vuelve hablarnos de confianza en Dios, de paz en la conciencia y de una seguridad en la salvación que no es precisamente y en rigor la certeza de la vida perdurable, sino más bien de la remisión de los pecados.

Y en un teólogo protestante, en Ernesto Troeltsch, he leído que lo más alto que el protestantismo ha producido en el orden conceptual es en el arte de la música, donde le ha dado Bach su más poderosa expresión artística. ¡En eso se disuelve el protestantismo, en música celestial! Y podemos decir, en cambio, que la más alta expresión artística católica, por lo menos española, es, en el arte más material, tangible y permanente —pues a los sonidos se los lleva el aire—, de la escultura y la pintura, en el Cristo de Velázquez, ¡en ese Cristo que está siempre muriéndose, sin acabar nunca de morirse, para darnos vida!

¡Y no es que el catolicismo abandone lo ético, no! No hay religión moderna que pueda soslayarlo.

Pero esta nuestra es en su fondo y en gran parte, aunque sus doctores protesten contra esto, un compromiso entre la escatología y la moral, aquélla puesta al servicio de ésta. ¿Qué otra cosa es si no ese horror de las penas eternas del Infierno que tan mal se compadece con la apocatastasis pauliniana? Atengámonos a aquello que la *Theologia deutsch*, el manual místico que Lutero leía, hace decir a Dios, y es: "Si he de recompensar tu maldad, tengo que hacerlo con bien, pues ni soy ni tengo otra cosa". Y el Cristo dijo: "Padre, perdónalos, pues no saben lo que se hacen", y no hay hombre que sepa lo que se hace. Pero ha sido menester convertir a la religión, a beneficio del orden social, en policía, y de ahí el infierno. El cristianismo oriental o griego es predominantemente escatológico, predominantemente ético el protestantismo, y el catolicismo, un compromiso entre ambas cosas, aunque con predominancia de lo primero. La más genuina moral católica, la ascética monástica, es moral de escatología enderezada a la salvación del alma individual más que al mantenimiento de la sociedad. Y en el culto a la virginidad, ¿no habrá acaso una cierta oscura idea de que el perpetuarse en otros estorba la propia perpetuación? La moral ascética es una moral negativa. Y, en rigor, lo importante es no morir, péquese o no. Ni hay que tomar muy a la letra, sino como una efusión lírica y más bien retórica, aquello de nuestro célebre soneto:

*No me mueve, mi Dios, para quererte
el cielo que me tienes prometido*

y lo que sigue.

El verdadero pecado, acaso el pecado contra el Espíritu Santo, que no tiene remisión, es el pecado de herejía, el de pensar por cuenta propia. Ya se

ha oído aquí, en nuestra España, que ser liberal, esto es, hereje, es peor que ser asesino, ladrón o adúltero. El pecado más grave es no obedecer a la Iglesia, cuya infalibilidad nos defiende de la razón.

¿Y por qué ha de escandalizar la infalibilidad de un hombre, del Papa? ¿Qué más da que sea infalible un libro: la Biblia; una sociedad de hombres: la Iglesia, o un hombre solo? ¿Cambia por eso la dificultad racional de esencia? Y pues no siendo más racional la infalibilidad de un libro o la de una sociedad que la de un hombre solo, había que asentar este supremo escándalo para el racionalismo.

Es lo vital que se afirma, y para afirmarse crea, sirviéndose de lo racional, su enemigo, toda una construcción dogmática, y la Iglesia la defiende contra racionalismo, contra protestantismo y contra modernismo. Defiende la vida. Salió al paso a Galileo, e hizo bien, porque su descubrimiento en un principio, y hasta acomodarlo a la economía de los conocimientos humanos, tendía a quebrantar la creencia antropocéntrica de que el universo ha sido creado para el hombre; se opuso a Darwin, e hizo bien, porque el darwinismo tiende a quebrantar nuestra creencia de que es el hombre un animal de excepción, creado expreso para ser eternizado. Y, por último, Pío IX, el primer Pontífice declarado infalible, declaróse irreconciliable con la llamada civilización moderna. E hizo bien.

Loisy, el ex abate católico, dijo: "Digo sencillamente que la Iglesia y la teología no han favorecido el movimiento científico, sino que lo han estorbado más bien, en cuanto de ellas dependía, en ciertas ocasiones decisivas; digo, sobre todo, que la enseñanza católica no se ha asociado ni acomodado a ese movimiento. La teología se ha comportado y se comporta todavía como si poseyese en sí misma una ciencia de la Naturaleza y una ciencia

de la Historia con la filosofía general de estas cosas que resultan de su conocimiento científico. Diríase que el dominio de la teología y el de la ciencia, distintos en principio y hasta por definición del concilio del Vaticano, no deben serlo en la práctica. Todo pasa poco más o menos como si la teología no tuviese nada que aprender de la ciencia moderna, natural o histórica, y que estuviese en disposición y en derecho de ejercer por sí misma una inspección directa y absoluta sobre todo el trabajo del espíritu humano." (*Autour d'un petit livre*, págs. 211-212.)

Y así tiene que ser y así es en su lucha con el modernismo de que fué Loisy doctor y caudillo.

La lucha reciente contra el modernismo kantiano y fideísta es una lucha por la vida. ¿Puede acaso la vida, la vida que busca seguridad de la supervivencia, tolerar que un Loisy, sacerdote católico, afirme que la resurrección del Salvador no es un hecho de orden histórico, demostrable y demostrado por el solo testimonio de la Historia? Leed, por otra parte, en la excelente obra de E. Le Roy, *Dogme et Critique*, su exposición del dogma central, el de la resurrección de Jesús, y decidme si queda algo sólido en que apoyar nuestra esperanza. ¿No ven que, más que de la vida inmortal del Cristo, reducida acaso a una vida en la conciencia colectiva cristiana, se trata de una garantía de nuestra propia resurrección personal, en alma y también en cuerpo? Esa nueva apologética psicológica apela al milagro moral, y nosotros, como los judíos, queremos señales, algo que se pueda agarrar con todas las potencias del alma y con todos los sentidos del cuerpo. Y con las manos y los pies y la boca, si es posible.

Pero, ¡ay!, que no lo conseguimos; la razón ataca, y la fe, que no se siente sin ella segura, tiene que pactar con ella. Y de aquí vienen las trágicas contradicciones y las desgarraduras de conciencia. Ne-

cesitamos seguridad, certeza, señales, y se va a los *motiva credibilitatis*, a los motivos de credibilidad, para fundar el *rationale obsequium*, y aunque la fe precede a la razón, *fides praeccedit rationem*, según San Agustín, este mismo doctor y obispo quería ir por la fe a la inteligencia, *per fidem ad intellectum*, y creer para entender, *credo ut intelligam*. ¡Cuán lejos de aquella soberbia expresión de Tertuliano: *et sepultus resurrexit, certum est, quia impossibile est!*: “y sepultado resucitó: es cierto porque es imposible”, y su excelso *credo quia absurdum!*, escándalo de racionalistas. ¡Cuán lejos del *il faut s'abâtir*, de Pascal, y de aquel “la razón humana ama el absurdo”, de nuestro Donoso Cortés, que debió de aprenderlo del gran José de Maistre!

Y buscóse como primera piedra de cimiento la autoridad de la tradición y la revelación de la palabra de Dios, y se llegó hasta aquello del consentimiento unánime. *Quod apud multos unum invenitur non est erratum, sed traditum*, dijo Tertuliano, y Lamennais añadió, siglos más tarde, que “la certeza, principio de la vida y de inteligencia..., es, si se me permite la expresión, un producto social” (1). Pero aquí, como en tantas otras cosas, dió la fórmula suprema aquel gran católico del catolicismo popular y vital, el conde José de Maistre, cuando escribió: “No creo que sea posible mostrar una sola opinión universalmente útil que no sea verdadera” (2). Esta es la fija católica: deducir la verdad de un principio de su bondad o utilidad suprema. ¿Y qué más útil, más soberanamente útil, que no morírseos nunca el alma? “Como todo sea incierto, o hay que creer a todos o a ninguno”, decía Lactancio; pero aquel formidable místico y asceta que fué el beato Enrique

¹ *Essai sur l'indifférence en matière de Religion*, III partie, chap. II.

² *Les soirées de Saint-Petersbourg*. Xème entretien.

Suso, el dominicano, pidió a la eterna Sabiduría una sola palabra de qué era el amor; y al contestarle: "Todas las criaturas invocan que lo soy", replicó Suso, el servidor: "Ay, Señor, eso no basta para un alma anhelante." La fe no se siente segura ni con el consentimiento de los demás, ni con la tradición, ni bajo la autoridad. Busca el apoyo de su enemiga la razón.

Y así se fraguó la teología escolástica, y saliendo de ella su criada, *la ancilla theologiae*, la filosofía escolástica también, y esta criada salió respondona. La escolástica, magnífica catedral con todos los problemas de mecánica arquitectónica resueltos por los siglos, pero catedral de adobes, llevó poco a poco a eso que llaman teología natural, y no es sino cristianismo despotencializado. Buscóse apoyar hasta donde fuese posible racionalmente los dogmas; mostrar por lo menos que, si bien sobre-rationales, no eran contra-rationales, y se les ha puesto un basamento filosófico de filosofía aristotélico-neo-platónica-estoica del siglo XIII, que tal es el tomismo, recomendado por León XIII. Y ya no se trata de hacer aceptar el dogma, sino su interpretación filosófica medieval y tomista. No basta creer que al tomar la hostia consagrada se toma el cuerpo y sangre de Nuestro Señor Jesucristo; hay que pasar por todo eso de la transustanciación, y la sustancia separada de los accidentes, rompiendo con toda la concepción racional moderna de la sustancialidad.

Pero para eso está la fe implícita, la fe del carbonero, la de los que, como Santa Teresa (*Vida*, capítulo xxv, 2), no quieren aprovecharse de teología. "Eso no me lo preguntéis a mí, que soy ignorante; doctores tiene la Santa Madre Iglesia que os sabrán responder", como se nos hizo aprender en el Catecismo. Que para eso, entre otras cosas, se instituyó el sacerdocio, para que la Iglesia docente fuese

la depositaria, depósito más que río, *reservoir instead of river*, como dijo Brooks, de los secretos teológicos. “La labor del Niceno —dice Harnack (*Dogmengeschichte*, II, I, cap. VII, 3)— fué un triunfo del sacerdocio sobre la fe del pueblo cristiano. Ya la doctrina del Logos se había hecho ininteligible para los no teólogos. Con la erección de la fórmula nice-nocapadocia, como confesión fundamental de la Iglesia, se hizo completamente imposible a los legos católicos el adquirir un conocimiento íntimo de la fe cristiana según la norma de la doctrina eclesiástica. Y arraigóse cada vez más la idea de que el cristianismo era la revelación de lo ininteligible.” Y así es en verdad.

¿Y por qué fué esto? Porque la fe, esto es, la vida, no se sentía ya segura de sí misma. No le bastaba ni el tradicionalismo ni el positivismo teológico de Duns Escoto; quería racionalizarse. Y buscó a poner su fundamento, no ya contra la razón, que es donde está, sino sobre la razón, es decir, en la razón misma. La posición nominalista o positivista o voluntarista de Escoto, la de que la ley y la verdad dependen, más bien que de la esencia, de la libre e inescudriñable voluntad de Dios, acentuando la irracionalidad suprema de la religión, ponía a ésta en peligro entre los más de los creyentes, dotados de razón adulta y no carboneros. De aquí el triunfo del racionalismo teológico tomista. Y ya no basta creer en la existencia de Dios, sino que cae anatema sobre quien, aun creyendo en ella, no cree que esa su existencia sea por razones demostrable o que hasta hoy nadie con ellas la ha demostrado irrefutablemente. Aunque aquí acaso quepa decir lo de Pohle: “Si la salvación eterna dependiera de los axiomas matemáticos, habría que contar con que la más odiosa sofistería humana habríase vuelto ya contra su validez universal con la

misma fuerza con que ahora contra Dios, el alma y Cristo". (1).

Y es que el catolicismo oscila entre la mística, que es experiencia íntima del Dios vivo en Cristo, experiencia intrasmisible, y cuyo peligro es, por otra parte, absorber en Dios la propia personalidad, lo cual no salva nuestro anhelo vital, y entre el racionalismo a que combate (véase Wezisäcker, obra citada); oscila entre ciencia religionizada y religión científicada. El entusiasmo apocalíptico fué cambiando poco a poco en misticismo neoplatónico, a que la teología hizo arredrar. Temíase los excesos de la fantasía, que suplantaba a la fe, creando extravagancias gnósticas. Pero hubo que firmar un cierto pacto con el gnosticismo, y con el racionalismo otro; ni la fantasía ni la razón se dejaban vencer del todo. Y así se hizo la dogmática católica un sistema de contradicciones, mejor o peor concordadas. La Trinidad fué un cierto pacto entre el monoteísmo y el politeísmo, y pactaron la humanidad y la divinidad en Cristo, la naturaleza y la gracia, ésta y el libre albedrío, éste con la presciencia divina, etc. Y es que acaso, como dice Hermann (*loco citato*), "en cuanto se desarrolla un pensamiento religioso en sus consecuencias lógicas, entra en conflicto con otros, que pertenecen igualmente a la vida de la religión". Que es lo que le da al catolicismo su profunda dialéctica vital. Pero ¿a qué costa?

A costa, preciso es decirlo, de oprimir las necesidades mentales de los creyentes en uso de razón adulta. Exígeseles que crean o todo o nada, que acepten la entera totalidad de la dogmática o que se pierda todo mérito si se rechaza la mínima parte de ella. Y así resulta lo que el gran predicador unitariano

¹ Joseph Poble, "Christliche Katolische Dogmatik", en la *Systematische christliche Religion*, Berlin, 1909, de la colección *Die Kultur der Gegenwart*.

Channing decía (1), y es que tenemos en Francia y España multitudes que han pasado de rechazar el papismo al absoluto ateísmo, porque “el hecho es que las doctrinas falsas y absurdas, cuando son expuestas, tienen natural tendencia a engendrar escepticismo en los que sin reflexión las reciben, y no hay quienes estén más prontos a creer demasiado poco que aquellos que empezaron por creer demasiado (*believing too much*)”. Aquí está, en efecto, el terrible peligro, en creer demasiado. ¡Aunque no!; el terrible peligro está en otra parte, y es en querer creer con la razón y no con la vida.

La solución católica de nuestro problema, de nuestro único problema vital, del problema de la inmortalidad y salvación eterna del alma individual, satisface a la voluntad y, por tanto, a la vida; pero al querer racionalizarla con la teología dogmática, no satisface a la razón. Y ésta tiene sus exigencias, tan imperiosas como las de la vida. No sirve querer forzarse a reconocer sobre-racional lo que claramente se nos aparece contra-racional, ni sirve querer hacerse carbonero el que no lo es. La infalibilidad, noción de origen helénico, es en el fondo una categoría racionalista.

Veamos ahora, pues, la solución o, mejor, disolución racionalista o científica de nuestro problema.

¹ “Objections to unitarian Christianity considered”, 1816, en *The complete Works of William Ellery Channing*. D. D., London, 1884.

V

LA DISOLUCIÓN RACIONAL

El gran maestro del fenomenalismo racionalista, David Hume, empieza su ensayo *Sobre la inmortalidad del alma* con estas definitivas palabras: "Parece difícil probar con la mera luz de la razón la inmortalidad del alma. Los argumentos en favor de ella se derivan comúnmente de tópicos metafísicos, morales o físicos. Pero es en realidad el Evangelio, y sólo el Evangelio, el que ha traído a luz la vida y la inmortalidad." Lo que equivale a negar la racionalidad de la creencia de que sea inmortal el alma de cada uno de nosotros.

Kant, que partió de Hume para su crítica, trató de establecer la racionalidad de ese anhelo y de la creencia que éste importa, y tal es el verdadero origen, el origen íntimo, de su crítica de la razón práctica y de su imperativo categórico y de su Dios. Mas, a pesar de todo ello, queda en pie la afirmación escéptica de Hume, y no hay manera alguna de probar racionalmente la inmortalidad del alma. Hay, en cambio, modos de probar racionalmente su mortalidad.

Sería, no ya excusado, sino hasta ridículo el que nos extendiésemos aquí en exponer hasta qué punto la conciencia individual humana depende de la

organización del cuerpo, cómo va naciendo poco a poco, según el cerebro recibe las impresiones de fuera; cómo se interrumpe temporalmente durante el sueño, los desmayos y otros accidentes, y cómo todo nos lleva a conjeturar racionalmente que la muerte trae consigo la pérdida de la conciencia. Y así como antes de nacer no fuimos ni tenemos recuerdo alguno personal de entonces, así después de morir no seremos. Esto es lo racional.

Lo que llamamos alma no es nada más que un término para designar la conciencia individual en su integridad y su persistencia; y que ella cambia, y que lo mismo que se integra se desintegra, es cosa evidente. Para Aristóteles era la forma sustancial del cuerpo, la entelequia, pero no una sustancia. Y más de un moderno la ha llamado un epifenómeno, término absurdo. Basta llamarla fenómeno.

El racionalismo, y por éste entiendo la doctrina que no se atiene sino a la razón, a la verdad objetiva, es forzosamente materialista. Y no se me escandalicen los idealistas.

Es menester ponerlo todo en claro, y la verdad es que eso que llamamos materialismo no quiere decir para nosotros otra cosa que la doctrina que niega la inmortalidad del alma individual, la persistencia de la conciencia personal después de la muerte.

En otro sentido cabe decir que como no sabemos más lo que sea la materia que el espíritu, y como eso de la materia no es para nosotros más que una idea, el materialismo es idealismo. De hecho y para nuestro problema —el más vital, el único de veras vital—, lo mismo da decir que todo es materia, como que todo es idea, o todo fuerza, o lo que se quiera. Todo sistema monístico se nos aparecerá siempre materialista. Sólo salvan la inmortalidad del alma los sistemas dualistas, los que enseñan que la conciencia humana es algo sustancialmente

distinto y diferente de las demás manifestaciones fenoménicas. Y la razón es, naturalmente, monista. Porque es obra de la razón comprender y explicar el Universo, y para comprenderlo y explicarlo, para nada hace falta el alma como sustancia imperecedera. Para explicarnos y comprender la vida anímica, para la psicología, no es menester la hipótesis del alma. La que en un tiempo llamaban psicología racional, por oposición a la llamada empírica, ni es psicología, sino metafísica, y muy turbia, y no es racional, sino profundamente irracional, o más bien contrarracional.

La doctrina pretendida racional de la sustancialidad del alma y de su espiritualidad, con todo el aparato que la acompaña, no nació sino de que los hombres sentían la necesidad de apoyar en razón de su incontrastable anhelo de inmortalidad y la creencia a éste subsiguiente. Todas las sofisterías que tienden a probar que el alma es sustancia simple e incorruptible proceden de ese origen. Es más aún, el concepto mismo de sustancia, tal como lo dejó asentado y definido la escolástica, ese concepto que no resiste la crítica, es un concepto teológico enderezado a apoyar la fe en la inmortalidad del alma.

W. James, en la tercera de las conferencias que dedicó al pragmatismo en el Lowell Institute, de Boston, en diciembre de 1906 y enero de 1907 (1), y que es lo más débil de toda la obra del insigne pensador norteamericano —algo excesivamente débil—, dice así: “El escolasticismo ha tomado la noción de sustancia del sentido común, haciéndola técnica y articulada. Pocas cosas parecerían tener menos consecuencias pragmáticas para nosotros que las sustancias, privados como estamos de todo contacto con ellas. Pero hay un caso en que el escolasticismo ha probado la importancia de la sustancia-idea tra-

¹ *Pragmatism, a New Name for some Old Ways of Thinking*. Popular lectures on philosophy by William James, 1907.

tándola pragmáticamente. Me refiero a ciertas disputas concernientes al misterio de la Eucaristía. La sustancia aparecería aquí con un gran valor pragmático. Desde que los accidentes de la hostia no cambian en la consagración y se ha convertido ella, sin embargo, en el cuerpo de Cristo, el cambio no puede ser más que de la sustancia. La sustancia del pan tiene que haberse retirado, sustituyéndola milagrosamente la divina sustancia sin alterarse las propiedades sensibles inmediatas. Pero aun cuando éstas no se alteran, ha tenido lugar una tremenda diferencia; no menos sino el que nosotros, los que recibimos el sacramento, nos alimentamos ahora de la sustancia misma de la divinidad. La noción de sustancia irrumpe, pues, en la vida con terrible efecto si admitís que las sustancias pueden separarse de sus accidentes y cambiar estos últimos. Y es ésta la única aplicación pragmática de la idea de sustancia de que tenga yo conocimiento, y es obvio que sólo puede ser tratada en serio por los que creen en la *presencia real* por fundamentos independientes.”

Ahora bien, dejando de lado la cuestión de si en buena teología, y no digo en buena razón porque todo esto cae fuera de ella, se puede confundir la sustancia del cuerpo —del cuerpo, no del alma— de Cristo con la sustancia misma de la divinidad, es decir, con Dios mismo, parece imposible que un tan ardiente anhelador de la inmortalidad del alma, un hombre como W. James, cuya filosofía toda no tiende sino a establecer racionalmente esa esencia, no hubiera echado de ver que la aplicación pragmática del concepto de sustancia a la doctrina de la transustanciación eucarística no es sino una consecuencia de su aplicación anterior a la doctrina de la inmortalidad del alma. Como en el anterior capítulo expuse, el sacramento de la eucaristía no es sino el reflejo de la creencia en la inmortalidad; es, para el creyente, la

prueba experimental mística de que es inmortal el alma y gozará eternamente de Dios. Y el concepto de sustancia nació, ante todo y sobre todo, del concepto de la sustancialidad del alma, y se afirmó éste para apoyar la fe en su persistencia después de separada del cuerpo. Tal es su primera aplicación pragmática y con ella su origen. Y luego hemos trasladado ese concepto a las cosas de fuera. Por sentirme sustancia, es decir, permanente en medio de mis cambios, es por lo que atribuyo sustancialidad a los agentes que fuera de mí, en medio de sus cambios, permanecen. Del mismo modo que el concepto de fuerza, en cuanto distinto del movimiento, nace de mi sensación de esfuerzo personal al poner en movimiento algo.

Léase con cuidado en la primera parte de la *Summa Theologica*, de Santo Tomás de Aquino, los seis artículos primeros de la cuestión LXXV, en que trata de si el alma humana es cuerpo, de si es algo subsistente, de si lo es también el alma de los brutos, de si el hombre es alma, de si ésta se compone de materia y forma, y de si es incorruptible, y dígase luego si todo aquello no está sutilmente enderezado a soportar la creencia de que esa sustancialidad incorruptible le permite recibir de Dios la inmortalidad, pues claro es que como la creó al infundirla en el cuerpo, según Santo Tomás, podía al separarlo de él aniquilarla. Y como se ha hecho cien veces la crítica de esas pruebas, no es cosa de repetirla aquí.

¿Qué razón desprevenida puede concluir el que nuestra alma sea una sustancia del hecho de que la conciencia de nuestra identidad —y esto dentro de muy estrechos y variables límites— persista a través de los cambios de nuestro cuerpo? Tanto valdría hablar del alma sustancial de un barco que sale de un puerto, pierde hoy una tabla que es sustituida por

otra de igual forma y tamaño, luego pierde otra pieza y así una a una todas, y vuelve el mismo barco, con igual forma, iguales condiciones marineras, y todos lo reconocen por el mismo. ¿Qué razón desprevenida puede concluir la simplicidad del alma del hecho de que tengamos que juzgar y unificar pensamientos? Ni el pensamiento es uno, sino vario, ni el alma es para la razón nada más que la sucesión de estados de conciencia coordinados entre sí.

Es lo corriente que en los libros de psicología espiritualista, al tratarse de la existencia del alma como sustancia simple y separable del cuerpo, se empiece con una fórmula por este estilo: Hay en mí un principio que piensa, quiere y siente... Lo cual implica una petición de principio. Porque no es una verdad inmediata, ni mucho menos, el que haya en mí tal principio; la verdad inmediata es que pienso, quiero y siento yo. Y yo, el yo que piensa, quiere y siente, es inmediatamente mi cuerpo vivo con los estados de conciencia que soporta. Es mi cuerpo vivo el que piensa, quiere y siente. ¿Cómo? Como sea.

Y pasan luego a querer fijar la sustancialidad del alma, hipostasiando los estados de conciencia, y empiezan porque esa sustancia tiene que ser simple, es decir, por oponer, al modo del dualismo cartesiano, el pensamiento a la extensión. Y como ha sido nuestro Balmes uno de los espiritualistas que han dado forma más concisa y clara al argumento de la simplicidad del alma, voy a tomarlo de él tal y como lo expone en el capítulo II de la *Psicología* de su *Curso de Filosofía elemental*. "El alma humana es simple", dice, y añade: "Es simple lo que carece de partes, y el alma no las tiene. Supóngase que hay en ella las partes A, B, C; pregunto: ¿dónde reside el pensamiento? Si sólo en A, están de más B y C; y, por consiguiente, el sujeto simple A será el alma. Si el pensamiento reside en A, B y C, resulta el pensamiento

dividido en partes, lo que es absurdo. ¿Qué serán una percepción, una comparación, un juicio, un raciocinio, distribuidos en tres sujetos?" Más evidente petición de principio no cabe. Empieza por darse como evidente que el todo, como todo, no puede juzgar. Prosigue Balmes: "La unidad de conciencia se opone a la división del alma: cuando pensamos, hay un sujeto que sabe todo lo que piensa, y esto es imposible atribuyéndole partes. Del pensamiento que está en A, nada sabrán B ni C, y recíprocamente; luego no habrá *una* conciencia de todo el pensamiento; cada parte tendrá su conciencia especial, y dentro de nosotros habrá tantos seres pensantes cuantas sean las partes." Sigue la petición de principio; supónese, porque sí, sin prueba alguna, que un todo como todo no puede percibir unitariamente. Y luego Balmes pasa a preguntar si esas partes A, B, C son simples y compuestas, y repite el argumento hasta venir a parar a que el sujeto pensante tiene que ser una parte que no sea todo, esto es, simple. El argumento se basa, como se ve, en la unidad de apercepción y de juicio. Y luego trata de refutar el supuesto de apelar a una comunicación de las partes entre sí.

Balmes, y con él los espiritualistas *a priori* que tratan de racionalizar la fe en la inmortalidad del alma, dejan de lado la única explicación racional: la de que la apercepción y el juicio son una resultante, la de que son las percepciones o las ideas mismas componentes las que se concuerdan. Empiezan por suponer algo fuera y distinto de los estados de conciencia, que no es el cuerpo vivo que los soporta, algo que no soy yo, sino que está en mí.

El alma es simple, dicen otros, porque se vuelve sobre sí toda entera. No, el estado de conciencia A, en que pienso en mi anterior estado de conciencia B, no es éste mismo. O si pienso en mi alma, pienso

en una idea distinta del acto en que pienso en ella. Pensar que se piensa, y nada más, no es pensar.

El alma es el principio de la vida, dicen. Sí; también se ha ideado la categoría de fuerza o de energía como principio del movimiento. Pero eso son conceptos, no fenómenos, no realidades externas. El principio del movimiento ¿se mueve? Y sólo tiene realidad externa lo que se mueve. ¿El principio de la vida, vive? Con razón escribía Hume: "Jamás me encuentro con esta idea de mí mismo; sólo me observo deseando u obrando o sintiendo algo" (1). La idea de algo individual, de este tintero que tengo delante, de ese caballo que está a la puerta de casa, de ellos dos y no de otros cualesquiera individuos de su clase, es el hecho, el fenómeno mismo. La idea de mí mismo soy yo.

Todos los esfuerzos para sustantivar la conciencia, haciéndola independiente de la extensión —recuérdese que Descartes oponía el pensamiento a la extensión—, no son sino sofísticas argucias para asentar la racionalidad de la fe en que el alma es inmortal. Se quiere dar valor de realidad objetiva a lo que no la tiene; aquello cuya realidad no está sino en el pensamiento. Y la inmortalidad que apetecemos es una inmortalidad fenoménica, es una continuación de esta vida.

La unidad de la conciencia no es para la psicología científica —la única racional— sino una unidad fenoménica. Nadie puede decir que sea una unidad sustancial. Es más aún, nadie puede decir que sea una sustancia. Porque la noción de sustancia es una categoría no fenoménica. Es el númeno y entra, en rigor, en lo inconcebible. Es decir, según se le aplique. Pero en su aplicación trascendente es algo en realidad inconcebible, y en rigor, irracional. Es el

¹ *Treatise of Human Nature*, book I, part IV, sect. VI. Nota del autor en la versión inglesa. (N. del E.)

concepto mismo de sustancia lo que una razón desprevenida reduce a un uso que está muy lejos de aquella su aplicación pragmática a que James se refería.

Y no salva esta aplicación el tomarla idealísticamente, según el principio berkelevano de que ser es ser percibido, *esse est percipi*. Decir que todo es idea o decir que todo es espíritu, es lo mismo que decir que todo es materia o que todo es fuerza, pues si siendo todo idea o todo espíritu este diamante es idea o espíritu, lo mismo que mi conciencia, no se ve por qué no ha de persistir eternamente el diamante, si mi conciencia, por ser idea o espíritu, persiste siempre.

Jorge Berkeley, obispo anglicano de Cloyne y hermano en espíritu del también obispo anglicano José Butler, quería salvar como éste la fe en la inmortalidad del alma. Desde las primeras palabras del Prefacio de su *Tratado referente a los principios del conocimiento humano* (*A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*), nos dice que este su tratado le parece útil, especialmente para los tocados de escepticismo o que necesitan una demostración de la existencia e inmaterialidad de Dios y de la inmortalidad natural del alma. En el capítulo cXL establece que tenemos una idea o más bien noción del espíritu, conociendo otros espíritus por medio de los nuestro-, de lo cual afirma redondamente, en el párrafo siguiente, que se sigue la natural inmortalidad del alma. Y aquí entra en una serie de conclusiones basadas en la ambigüedad que al término noción da. Y es después de haber establecido casi como *per saltum* la inmortalidad del alma, porque ésta no es pasiva, como los cuerpos, cuando pasa en el capítulo cXLVII a decirnos que la existencia de Dios es más evidente que la del hombre. ¡Y decir que hay quien, a pesar de esto, duda de ella!

Complicábase la cuestión porque se hacía de la conciencia una propiedad del alma, que era algo más que ella, es decir, una forma sustancial del cuerpo, originadora de las funciones orgánicas todas de éste. El alma no sólo piensa, siente y quiere, sino mueve al cuerpo y origina sus funciones vitales; en el alma humana se unen las funciones vegetativa, animal y racional. Tal es la doctrina. Pero el alma separada del cuerpo no puede tener ya funciones vegetativas y animales.

Para la razón, en fin, un conjunto de verdaderas confusiones.

A partir del Renacimiento y la restitución del pensamiento puramente racional y emancipado de toda teología, la doctrina de la mortalidad del alma se restableció con Alejandro Afrodisiense, Pedro Pomponazzi y otros. Y en rigor, poco o nada puede agregarse a cuanto Pomponazzi dejó escrito en su *Tractatus de immortalitate animae*. Esa es la razón, y es inútil darle vueltas.

No ha faltado, sin embargo, quienes hayan tratado de apoyar empíricamente la fe en la inmortalidad del alma, y ahí está la obra de Frederic W. H. Myers sobre la personalidad humana y su sobrevivencia a la muerte corporal: *Human Personality and its Survival of Bodily Death*. Nadie se ha acercado con más ansia que yo a los dos gruesos volúmenes de esta obra, en que el que fué alma de la Sociedad de Investigaciones psíquicas —*Society for Psychical Research*— ha resumido el formidable material de datos, sobre todo género de corazonadas, apariciones de muertos, fenómenos de sueño, telepatía, hipnotismo, automatismo sensorial, éxtasis y todo lo que constituye el arsenal espiritista. Entré en su lectura, no sólo sin la prevención de antemano que a tales investigaciones guardan los hombres de ciencia, sino hasta prevenido favorablemente, como quien

va a buscar confirmación a sus más íntimos anhelos; pero por esto la decepción fué mayor. A pesar del aparato de crítica, todo eso en nada se diferencia de las milagrerías medievales. Hay en el fondo un error de método, de lógica.

Y si la ciencia en la inmortalidad del alma no ha podido hallar comprobación empírica racional, tampoco le satisface el panteísmo. Decir que todo es Dios, y que al morir volvemos a Dios, mejor dicho, seguimos en El, nada vale a nuestro anhelo; pues si es así, antes de nacer, en Dios estábamos, y si volvemos al morir adonde antes de nacer estábamos, el alma humana, la conciencia individual, es perecedera. Y como sabemos muy bien que Dios, el Dios personal y conciente del monoteísmo cristiano no es sino el productor, y sobre todo el garantizador de nuestra inmortalidad, de aquí que se dice, y se dice muy bien, que el panteísmo no es sino un ateísmo disfrazado. Y yo creo que sin disfrazar. Y tenían razón los que llamaron ateo a Spinoza, cuyo panteísmo es el más lógico, el más racional. Ni salva al anhelo de inmortalidad, sino que lo disuelve y hunde, el agnosticismo o doctrina de lo inconocible, que cuando ha querido dejar a salvo los sentimientos religiosos ha procedido siempre con la más refinada hipocresía. Toda la primera parte, y sobre todo su capítulo v, el titulado "Reconciliación" —entre la razón y la fe, o la religión y la ciencia se entiende—, de los *Primeros Principios*, de Spencer, es un modelo, a la vez que de superficialidad filosófica y de insinceridad religiosa, del más refinado *cant* británico. Lo inconocible, si es algo más que lo meramente desconocido hasta hoy, no es sino un concepto puramente negativo, un concepto de límite. Y sobre eso no se edifica sentimiento ninguno.

La ciencia de la religión, por otra parte, de la religión como fenómeno psíquico individual y social

sin entrar en la validez objetiva trascendente de las afirmaciones religiosas, es una ciencia que, al explicar el origen de la fe en que el alma es algo que puede vivir separado del cuerpo, ha destruído la racionalidad de esta creencia. Por más que el hombre religioso repita con Schleiermacher: "La ciencia no puede enseñarte nada, aprenda ella de ti", por dentro le queda otra.

Por cualquier lado que la cosa se mire, siempre resulta que la razón se pone enfrente de ese nuestro anhelo de inmortalidad personal, y nos le contradice. Y es que, en rigor, la razón es enemiga de la vida.

Es una cosa terrible la inteligencia. Tiende a la muerte como a la estabilidad la memoria. Lo vivo, lo que es absolutamente inestable, lo absolutamente individual, es, en rigor, ininteligible. La lógica tira a reducirlo todo a identidades y a géneros, a que no tenga cada representación más que un solo y mismo contenido en cualquier lugar, tiempo o relación en que se nos ocurra. Y no hay nada que sea lo mismo en dos momentos sucesivos de su ser. Mi idea de Dios es distinta cada vez que la concibo. La identidad, que es la muerte, es la aspiración del intelecto. La mente busca lo muerto, pues lo vivo se le escapa; quiere cuajar en témpanos la corriente fugitiva, quiere fijarla. Para analizar un cuerpo, hay que menguarlo o destruirlo. Para comprender algo, hay que matarlo, enrigidecerlo en la mente. La ciencia es un cementerio de ideas muertas, aunque de ellas salga vida. También los gusanos se alimentan de cadáveres. Mis propios pensamientos, tumultuosos y agitados en los senos de mi mente, desgajados de su raíz cordial, vertidos a este papel y fijados en él en formas inalterables, son ya cadáveres de pensamientos. ¿Cómo, pues, va abrirse la razón a la revelación

de la vida? Es un trágico combate, es el fondo de la tragedia, el combate de la vida con la razón. ¿Y la verdad? ¿Se vive o se comprende?

No hay sino leer el terrible *Parménides*, de Platón, y llegar a su conclusión trágica de que "el uno existe y no existe, y él y todo lo otro existen y no existen, aparecen y no aparecen en relación a sí mismos, y unos a otros". Todo lo vital es irracional, y todo lo racional es antivital, porque la razón es esencialmente escéptica.

Lo racional, en efecto, no es sino lo relacional; la razón se limita a relacionar elementos irracionales. Las matemáticas son la única ciencia perfecta en cuanto suman, restan, multiplican y dividen números, pero no cosas reales y de bulto; en cuanto es la más formal de las ciencias. ¿Quién es capaz de extraer la raíz cúbica de este fresno?

Y, sin embargo, necesitamos de la lógica, de este poder terrible, para transmitir pensamientos y percepciones y hasta para pensar y percibir, porque pensamos con palabras, percibimos con formas. Pensar es hablar uno consigo mismo, y el habla es social, y sociales son el pensamiento y la lógica. Pero ¿no tienen acaso un contenido, una materia individual, intrasmisible e intraductible? ¿Y no está aquí su fuerza?

Lo que hay es que el hombre, prisionero de la lógica, sin la cual no piensa, ha querido siempre ponerla al servicio de sus anhelos, y sobre todo del fundamental anhelo. Se quiso tener siempre a la lógica, y más en la Edad Media, al servicio de la teología y la jurisprudencia, que partían ambas de lo establecido por la autoridad. La lógica no se propuso hasta muy tarde el problema del conocimiento, el de la validez de ella misma, el examen de los fundamentos metalógicos.

"La teología occidental —escribe Stanley— es

esencialmente lógica en su forma y se basa en la ley; la oriental es retórica en la forma y se basa en la filosofía. El teólogo latino sucedió al abogado romano; el teólogo oriental, al sofista griego" (1).

Y todas las elucubraciones pretendidas racionales o lógicas en apoyo de nuestra hambre de inmortalidad, no son sino abogacía y sofistería.

Lo propio y característico de la abogacía, en efecto, es poner la lógica al servicio de una tesis que hay que defender, mientras el método, rigurosamente científico, parte de los hechos, de los datos que la realidad nos ofrece para llegar o no llegar a conclusión. Lo importante es plantear bien el problema, y de aquí que el progreso consiste, no pocas veces, en deshacer lo hecho. La abogacía supone siempre una petición de principio, y sus argumentos todos son *ad probandum*. Y la teología supuesta racional no es sino abogacía.

La teología parte del dogma, y el dogma, δόγμα, en su sentido primitivo y más directo, significa decreto, algo como el latín *placitum*, lo que ha parecido que debe ser ley a la autoridad legislativa. De este concepto jurídico parte la teología. Para el teólogo, como para el abogado, el dogma, la ley, es algo dado, un punto de partida que no se discute sino en cuanto a su aplicación y a su más recto sentido. Y de aquí que el espíritu teológico o abogadesco sea en su principio, dogmático, mientras el espíritu estrictamente científico, puramente racional, es escéptico, σκεπτικός; esto es, investigativo. Y añado en su principio, porque el otro sentido del término escepticismo, el que tiene hoy más corrientemente, el de un sistema de duda, de recelo y de incertidumbre, ha nacido del empleo teológico o abogadesco de la razón, del abuso del dogmatismo. El

¹ Arthur Penrhyn Stanley, *Lectures on the History of the Eastern Church* [lecture I, sect. III.]

querer aplicar la ley de autoridad, el *placitum*, el dogma a distintas y a las veces contrapuestas necesidades prácticas, es lo que ha engendrado el escepticismo de duda. Es la abogacía, o lo que es igual, la teología, la que enseña a desconfiar de la razón, y no la verdadera ciencia, la ciencia investigativa, escéptica en el sentido primitivo y directo de este término, que no camina a una solución ya prevista ni procede sino a ensayar una hipótesis.

Tomad la *Summa Theologica*, de Santo Tomás, el clásico monumento de la teología —esto es, de la abogacía— católica, y abridla por dondequiera. Lo primero, la tesis: *utrum...* si tal cosa es así o de otro modo; en seguida las objeciones: *ad primum sic proceditur*; luego las respuestas a las objeciones: *sed contra est...* o *respondeo dicendum...* Pura abogacía. Y en el fondo de una gran parte, acaso de la mayoría, de sus argumentos hallaréis una falacia lógica que puede expresarse *more scholastico* con este silogismo: Yo no comprendo este hecho sino dándole esta explicación; es así que tengo que comprenderlo, luego ésta tiene que ser su explicación. O me quedo sin comprenderlo. La verdadera ciencia enseña, ante todo, a dudar y a ignorar; la abogacía ni duda ni cree que ignora. Necesita de una solución.

A este estado de ánimo en que se supone, más o menos a conciencia, que tenemos que conocer una solución, acompaña aquello de las funestas consecuencias. Coged cualquier libro apologético, es decir, de teología abogadesca, y veréis con qué frecuencia os encontraréis con epígrafes que dicen: “Funestas consecuencias de esta doctrina”. Y las consecuencias funestas de una doctrina probarán, a lo sumo, que esta doctrina es funesta, pero no que es falsa, porque falta probar que lo verdadero sea lo que más nos conviene. La identificación de la ver-

dad y el bien no es más que un piadoso deseo. A. Vinet, en sus *Etudes sur Blaise Pascal*, dice: "De las dos necesidades que trabajan sin cesar a la naturaleza humana, la de la felicidad no es sólo la más universalmente sentida y más constantemente experimentada, sino que es también la más imperiosa. Y esta necesidad no es sólo sensitiva; es intelectual. No sólo para el *alma*, sino también para el *espíritu* (1), es una necesidad la dicha. La dicha forma parte de la verdad." Esta proposición última: *le bonheur fait partie de la vérité*, es una proposición profundamente abogadesca, pero no científica ni de razón pura. Mejor sería decir que la verdad forma parte de la dicha en un sentido tertulianesco, de *credo quia absurdum*, que en rigor quiere decir: *credo quia consolans*, creo porque es cosa que me consuela.

No, para la razón, la verdad es lo que se puede demostrar que es, que existe, consuélenos o no. Y la razón no es ciertamente una facultad consoladora. Aquel terrible poeta latino Lucrecio, bajo cuya aparente serenidad y ataraxia epicúrea tanta desesperación se cela, decía que la piedad consiste en poder contemplarlo todo con alma serena, *pacata posse mente omnia tueri*. Y fué este Lucrecio el mismo que escribió que la religión puede inducirnos a tantos males: *tantum religio potuit suadere malorum*. Y es que la religión, y sobre todo la cristiana más tarde fué, como dice el Apóstol, un escándalo para los judíos y una locura para los intelectuales (I Cor. I, 23]. Tácito llamó a la religión cristiana, a la de la inmortalidad del alma, perniciosa superstición, *exitialis superstitio*, afirmando que envolvía un odio al género humano, *odium generis humani*.

¹ Traduzco aquí por espíritu el francés *esprit*, aunque acaso fuera mejor traducir inteligencia. Así como tampoco nuestra voz felicidad corresponde por entero al *bonheur* francés (tal vez mejor: dicha), ni necesidad a *besoin*.

Hablando de la época de estos hombres, de la época más genuinamente racionalista, escribía Flaubert a madame Roger des Genettes estas preñadas palabras: "Tiene usted razón; hay que hablar con respeto de Lucrecio; no le veo comparable sino a Byron, y Byron no tiene ni su gravedad ni la sinceridad de su tristeza. La melancolía antigua me parece más profunda que la de los modernos, que sobrentienden todos más o menos la inmortalidad de más allá del *agujero negro*. Pero para los antiguos este agujero negro era el infinito mismo; sus ensueños se dibujan y pasan sobre un fondo de ébano inmutable. No existiendo ya los dioses, y no existiendo todavía Cristo, hubo, desde Cicerón a Marco Aurelio, un momento único en que el hombre estuvo solo. En ninguna parte encuentro esta grandeza; pero lo que hace a Lucrecio intolerable es su física, que da como positiva. Si es débil, es por no haber dudado bastante; ha querido explicar ¡concluir!" (1).

Sí, Lucrecio quiso concluir, solucionar y, lo que es peor, quiso hallar en la razón consuelo. Porque hay también una abogacía anti-teológica y un *odium antitheologicum*.

Muchos, muchísimos hombres de ciencia, la mayoría de los que se llaman a sí mismos racionalistas, lo padecen.

El racionalista se conduce racionalmente, esto es, está en su papel mientras se limita a negar que la razón satisfaga a nuestra hambre vital de inmortalidad; pero pronto, poseído de la rabia de no poder creer, cae en la irritación del *odium antitheologicum*, y dice con los fariseos: "Estos vulgares que no saben la ley, son malditos". Hay mucho de verdad en aquellas palabras de Soloviev: "Presiento la proxi-

¹ Gustave Flaubert, *Correspondance*, Troisième serie (1854-1869), Paris, MDCCCXC.

midad de tiempos en que los cristianos se reúnan de nuevo en las catacumbas porque se persiga la fe, acaso de una manera menos brutal que en la época de Nerón, pero con un rigor no menos refinado, por la mentira, la burla y todas las hipocresías.”

El odio anti-teológico, la rabia científicista —no digo científica— contra la fe en otra vida, es evidente. Tomad no a los más serenos investigadores científicos, los que saben dudar, sino a los fanáticos del racionalismo, y ved con qué grosera brutalidad hablan de la fe. A Vogt le parecía probable que los apóstoles ofreciesen en la estructura del cráneo marcados caracteres simianos; de las groserías de Haeckel, este supremo incomprensivo, no hay que hablar; tampoco de las de Büchner; Virchow mismo no se ve libre de ellos. Y otros lo hacen más sutilmente. Hay gentes que parece como si no se limitasen o no creer que haya otra vida, o mejor dicho, a creer que no la hay, sino que les molesta y duele que otros crean en ella, o hasta que quieran que la haya. Y esta posición es despreciable, así como es digna de respeto la de aquel que, empeñándose en creer que la hay, porque la necesita, no logra creerlo. Pero de este nobilísimo, y el más profundo, y el más humano, y el más fecundo estado de ánimo, el de la desesperación, hablaremos más adelante.

Y los racionalistas que no caen en la rabia anti-teológica se empeñan en convencer al hombre de que hay motivos para vivir y hay consuelo de haber nacido, aunque haya de llegar un tiempo, al cabo de más o menos decenas, centenas o millones de siglos, en que toda conciencia humana haya desaparecido. Y estos motivos de vivir y obrar, esto que algunos llaman humanismo, son la maravilla de la oquedad afectiva y emocional del racionalismo y de su estu-

penda hipocresía, empeñada en sacrificar la sinceridad a la veracidad, y en no confesar que la razón es una potencia desconsoladora y disolvente.

¿He de volver a repetir lo que ya he dicho sobre todo eso de fraguar cultura, de progresar, de realizar el bien, la verdad y la belleza, de traer la justicia a la tierra, de hacer mejor la vida para los que nos sucedan, de servir a no sé qué destino, sin preocuparnos del fin último de cada uno de nosotros? ¿He de volver a hablaros de la suprema vaciedad de la cultura, de la ciencia, del arte, del bien, de la verdad, de la belleza, de la justicia..., de todas estas hermosas concepciones, si al fin y al cabo, dentro de cuatro días o dentro de cuatro millones de siglos —que para el caso es igual—, no ha de existir conciencia humana que reciba la cultura, la ciencia, el arte, el bien, la verdad, la belleza, la justicia y todo lo demás así?

Muchas y muy variadas son las invenciones racionalistas —más o menos racionales— con que desde los tiempos de epicúreos y estoicos se ha tratado de buscar en la verdad racional consuelo y de convencer a los hombres, aunque los que de ello trataran no estuviesen en sí mismos convencidos, de que hay motivos de obrar y alicientes de vivir, aun estando la conciencia humana destinada a desaparecer un día.

La posición epicúrea, cuya forma extrema y más grosera es la de “comamos y bebamos que mañana moriremos”, o el *carpe diem* horaciano, que podría traducirse por “vive al día”, no es, en el fondo, distinta de la posición estoica con su “cumple con lo que la conciencia moral te dicte, y que sea después lo que fuere”. Ambas posiciones tienen una base común, y lo mismo es el placer por el placer mismo que el deber por el mismo deber.

El más lógico y consecuente de los ateos, quiero

decir de los que niegan la persistencia en tiempo futuro indefinido de la conciencia individual, y el más piadoso a la vez de ellos, Spinoza, dedicó la quinta y última parte de su *Ética* a dilucidar la vía que conduce a la libertad y a fijar el concepto de la felicidad. ¡El concepto! ¡El concepto y no el sentimiento! Para Spinoza, que era un terrible intelectualista, la felicidad, la *beatitudo*, es un concepto, y el amor a Dios un amor intelectual. Después de establecer en la proposición 21 de esta parte quinta que “la mente no puede imaginarse nada ni acordarse de las cosas pasadas, sino mientras dura el cuerpo”, lo que equivale a negar la inmortalidad del alma, pues un alma que separada del cuerpo en que vivió no se acuerda ya de su pasado, ni es inmortal ni es alma, procede a decirnos en la proposición 23 que “la mente humana no puede destruirse en absoluto con el cuerpo, sino que queda algo de ella que es eterno”, y esta eternidad de la mente es cierto modo de pensar. Mas no os dejéis engañar: no hay tal eternidad de la mente individual. Todo es *sub aeternitatis specie*, es decir, un puro engaño. Nada más triste, nada más desolador, nada más antivitral que esa felicidad, esa *beatitudo* spinoziana, que consiste en el amor intelectual a Dios, el cual no es sino el amor mismo de Dios, el amor con que Dios se ama a sí mismo (proposición 36). Nuestra felicidad, es decir, nuestra libertad, consiste en el constante y eterno amor de Dios a los hombres. Así dice el escolio a esta proposición 36. Y todo para concluir en la proposición final de toda la *Ética*, en su coronamiento, con aquello de que la felicidad no es el premio de la virtud, sino la virtud misma. ¡Lo de todos! O dicho en plata: que de Dios salimos y a Dios volvemos; lo que, traducido a lenguaje vital, sentimental, concreto, quiere decir

que mi conciencia personal brotó de la nada, de mi inconciencia, y a la nada volverá.

Y esa voz tristísima y desoladora de Spinoza es la voz misma de la razón. Y la libertad de que nos habla es una libertad terrible. Y contra Spinoza y su doctrina de la felicidad no cabe sino un argumento incontrastable: el argumento *ad hominem*. ¿Fué feliz él, Baruc Spinoza, mientras para acallar su íntima infelicidad disertaba sobre la felicidad misma? ¿Fué él libre?

En el escolio a la proposición 41 de esta misma última y más trágica parte de esa formidable tragedia de su *Ética*, nos habla el pobre judío desesperado de Amsterdam, de la persuasión común del vulgo sobre la vida eterna. Oigámosle: "Parece que creen que la piedad y la religión y todo lo que se refiere a la fortaleza de ánimo, son cargas que hay que deponer después de la muerte, y esperan recibir el precio de la servidumbre, no de la piedad y la religión. Y no sólo por esta esperanza, sino también, y más principalmente, por el miedo de ser castigados con terribles suplicios después de la muerte, se mueven a vivir conforme a la prescripción de la ley divina en cuanto les lleva su debilidad y su ánimo impotente; y si no fuese por esta esperanza y este miedo, y creveran, por el contrario, que las almas mueren con los cuerpos, ni les quedara el vivir más tiempo sino miserables bajo el peso *de la piedad*, volverían a su índole, prefiriendo acomodarlo todo a su gusto y entregarse a la fortuna más que a sí mismos. Lo cual no parece menos absurdo que si uno, por no creer poder alimentar a su cuerpo con buenos alimentos para siempre, prefiriese saturarse de venenos mortíferos, o porque ve que el alma no es eterna o inmortal, prefiera ser sin alma (*amens*) y vivir sin razón; todo lo cual es tan ab-

surdo que apenas merece ser refutado (*quae adeo absurda sunt, ut vix recenseri mereantur*)”.

Cuando se dice de algo que no merece siquiera refutación, tenedlo por seguro, o es una insigne necesidad, y en este caso ni eso hay que decir de ella, o es algo formidable, es la clave misma del problema. Y así es en este caso. Porque sí, pobre judío portugués desterrado en Holanda, sí, que quien se convenza, sin rastro de duda, sin el más leve resquicio de incertidumbre salvadora, de que su alma no es inmortal, prefiera ser sin alma, *amens*, o irracional o idiota, prefiera no haber nacido, no tiene nada, absolutamente nada de absurdo. El, el pobre judío intelectualista definidor del amor intelectual y de la felicidad, ¿fué feliz? Porque este y no otro es el problema. “¿De qué te sirve saber definir la compunción, si no la sientes?”, dice el *Kempis*. Y, ¿de qué te sirve meterte a definir la felicidad si no logra uno con ello ser feliz? Aquí encaja aquel terrible cuento de Diderot sobre el eunuco que, para mejor poder escojer esclavas con destino al haren del soldan, su dueño, quiso recibir lecciones de estética de un marsellés. A la primera leccion, fisiologica, brutal y carnalmente fisiológica, exclamó el eunuco compungido: “¡Está visto que yo nunca sabré estética!” Y así es; ni los eunucos sabrán nunca estética aplicada a la selección de mujeres hermosas, ni los puros racionalistas sabrán ética nunca, ni llegarán a definir la felicidad, que es una cosa que se vive y se siente, y no una cosa que se razona y se define.

Y ahí tenemos otro racionalista, éste no ya resignado y triste, como Spinoza, sino rebelde, y fingiendose hipócritamente alegre cuando era no menos desesperado que el otro; así teneis a Nietzsche, que invento *matemáticamente* (!!!) aquel remedo de la inmortalidad del alma que se llama la vuelta eterna,

y que es la más formidable tragicomedia o comitragedia. Siendo el número de átomos o primeros elementos irreducibles finito, en el universo eterno tiene que volver alguna vez a darse una combinación como la actual y, por tanto, tiene que repetirse un número eterno de veces lo que ahora pasa. Claro está, y así como volveré a vivir la vida que estoy viviendo, la he vivido ya infinitas veces, porque hay una eternidad hacia el pasado, *a parte ante*, como la habrá en lo por venir, *a parte post*. Pero se da el triste caso de que yo no me acuerdo de ninguna de mis existencias anteriores, si es posible que me acuerde de ellas, pues dos cosas absoluta y totalmente idénticas no son sino una sola. En vez de suponer que vivimos en un universo finito, de un número finito de primeros elementos componentes irreducibles, suponed que vivamos en un universo infinito, sin límite en el espacio —la cual infinitud concreta no es menos inconcebible que la eternidad concreta, en el tiempo—, y entonces resultará que este nuestro sistema, el de la vía láctea, se repite infinitas veces en el infinito del espacio, y que estoy yo viendo infinitas vidas, todas exactamente idénticas. Una broma, como veis, pero no menos cómica, es decir, no menos trágica que la de Nietzsche, la del león que se ríe. ¿Y de qué se ríe el león? Yo creo que de rabia, porque no acaba de consolarle eso de que ha sido ya el mismo león antes y que volverá a serlo.

Pero es que tanto Spinoza como Nietzsche eran, sí, racionalistas, cada uno de ellos a su modo; pero no eran eunucos espirituales; tenían corazón, sentimiento y, sobre todo, hambre, un hambre loca de eternidad, de inmortalidad. El eunuco corporal no siente la necesidad de reproducirse carnalmente, en cuerpo, y el eunuco espiritual tampoco siente el hambre de perpetuarse.

Cierto es que hay quienes aseguran que con la razón les basta, y nos aconsejan desistamos de querer penetrar en lo impenetrable. Mas de estos que dicen no necesitar de fe alguna en vida personal eterna para encontrar alicientes de vida y móviles de acción, no sé qué pensar. También un ciego de nacimiento puede asegurarnos que no siente gran deseo de gozar del mundo de la visión, ni mucha angustia por no haberlo gozado, y hay que creerle, pues de lo totalmente desconocido no cabe anhelo, por aquello de *nihil volitum quin praccognitum*; no cabe querer sino lo de antes conocido; pero el que alguna vez en su vida o en sus mocedades o temporalmente ha llegado a abrigar la fe en la inmortalidad del alma, no puedo persuadirme a creer que se aquiete sin ella. Y en este respecto apenas cabe entre nosotros la ceguera de nacimiento, como no sea por una extraña aberración. Que aberración y no otra cosa es el hombre mera y exclusivamente racional.

Más sinceros, mucho más sinceros, son los que dicen: "De eso no se debe hablar, que es perder el tiempo y enervar la voluntad; cumplamos aquí con nuestro deber, y sea luego lo que fuere"; pero esta sinceridad oculta una más profunda insinceridad. ¿Es que acaso con decir: "De eso no se debe hablar", se consigue que uno no piense en ello? ¿Que se enerva la voluntad?... ¿Y qué? ¿Que nos incapacita para una acción humana? ¿Y qué? Es muy cómodo decirle al que tiene una enfermedad mortal que le condene a corta vida, y lo sabe, que no piense en ello.

*Meglio oprando obliar, senza indagarlo,
questo enorme mister de l'universo!*

"¡Mejor obrando olvidar, sin indagarlo, este enorme misterio del universo!", escribió Carducci en su

Idilio maremmano, el mismo Carducci que al final de su oda *Sobre el monte Mario* nos habló de que la tierra, madre del alma fugitiva, ha de llevar en torno al sol gloria y dolor:

*hasta que bajo el Ecuador rendida
a las llamadas del calor que huye,
la ajada prole una mujer tan sólo
tenga, y un hombre,
que erguidos entre trozos de montañas,
en muertos bosques, lívidos, con ojos
vítreos te vean, sobre inmenso hielo,
¡oh, sol, ponerte! (1).*

¿Pero es posible trabajar en algo serio y duradero, olvidando el enorme misterio del Universo y sin inquirirlo? ¿Es posible contemplarlo todo con alma serena, según la piedad lucreciana, pensando que un día no se ha de reflejar eso todo en conciencia humana alguna?

“¿Sois felices?”, pregunta Caín en el poema byroniano a Lucifer, príncipe de los intelectuales, y éste le responde: “Somos poderosos”; y Caín replica: “¿Sois felices?”, y entonces el gran intelectual le dice: “No; ¿lo eres tú?” Y más adelante este mismo Luzbel dice a Adah, hermana y mujer de Caín: “Escoge entre el Amor y la Ciencia, pues no hay otra elección”. Y en este mismo estupendo poema, al decir Caín que el árbol de la ciencia del bien y del mal era un árbol mentiroso, porque “no sabemos nada, y su prometida ciencia fué al precio de la muerte”, Luzbel le replica: “Puede ser que la muerte conduzca al más alto conocimiento”. Es decir, a la nada.

En todos estos pasajes donde he traducido ciencia, dice lord Byron *Knowledge*, conocimiento; el francés *science* y el alemán *Wissenschaft*, al que

¹ La traducción es mía, y figura en mi tomo de *Poesías*.

muchos enfrentan la *wisdom* —*sagesse* francesa y *Weisheit* alemana— la sabiduría. “La ciencia llega, pero la sabiduría se retarda. Y trae un pecho cargado, lleno de triste experiencia, avanzando hacia la quietud de su descanso.”

*Knowledge comes, but Wisdom lingers, and he bears a laden
[breast,*

Full of sad experience, moving toward the stillness of his rest..

dice otro lord, Tennyson, en su *Locksley Hall*. ¿Y qué es esta sabiduría, que hay que ir a buscarla principalmente en los poetas, dejando la ciencia? Está bien que se diga, con Matthew Arnold —en su prólogo a los poemas de Wordsworth—, que la poesía es la realidad y la filosofía la ilusión; la razón es siempre la razón, y la realidad, la realidad, lo que se puede probar que existe fuera de nosotros, consuélenos o desespérenos.

No sé por qué tanta gente se escandalizó o hizo que se escandalizaba cuando Brunetière volvió a proclamar la bancarrota de la ciencia. Porque la ciencia, en cuanto sustitutiva de la religión, y la razón en cuanto sustitutiva de la fe, han fracasado siempre. La ciencia podrá satisfacer, y de hecho satisface en una medida creciente, nuestras crecientes necesidades lógicas o mentales, nuestro anhelo de saber y conocer la verdad; pero la ciencia no satisface nuestras necesidades afectivas y volitivas, nuestra hambre de inmortalidad, y lejos de satisfacerla, contradícela. La verdad racional y la vida están en contraposición. ¿Y hay acaso otra verdad que la verdad racional?

Debe quedar, pues, sentado, que la razón, la razón humana, dentro de sus límites, no sólo no prueba racionalmente que el alma sea inmortal y que la conciencia humana haya de ser en la serie de los tiempos venideros indestructible, sino que prueba

más bien, dentro de sus límites, repito, que la conciencia individual no puede persistir después de la muerte del organismo corporal de que depende. Y esos límites, dentro de los cuales digo que la razón humana prueba esto, son los límites de la racionalidad, de lo que conocemos comprobadamente. Fuera de ellos está lo irracional, que es lo mismo que se le llame sobre-racional que infra-racional o contra-racional; fuera de ellos está el absurdo de Tertuliano, el imposible del *certum est, quia impossibile est*. Y este absurdo no puede apoyarse sino en la más absoluta incertidumbre.

La disolución racional termina en disolver la razón misma en el más absoluto escepticismo, en el fenomenalismo de Hume o en el contingencialismo absoluto de los Stuart Mill, éste el más consecuente y lógico de los positivistas. El triunfo supremo de la razón, también analítica, esto es, destructiva y disolvente, es poner en duda su propia validez. Cuando hay una úlcera en el estómago, acaba éste por digerirse a sí mismo. Y la razón acaba por destruir la validez inmediata y absoluta del concepto de verdad y del concepto de necesidad. Ambos conceptos son relativos: ni hay verdad ni hay necesidad absolutas. Llamamos verdadero a un concepto que concuerda con el sistema general de nuestros conceptos todos, verdadera a una percepción que no contradice al sistema de nuestras percepciones; verdad es coherencia. Y en cuanto al sistema todo, al conjunto, como no hay fuera de él nada para nosotros conocido, no cabe decir que sea o no verdadero. El universo es imaginable que sea en sí fuera de nosotros, muy de otro modo que como a nosotros se nos aparece, aunque ésta sea una suposición que carezca de todo sentido racional. Y en cuanto a la necesidad, ¿la hay absoluta? Necesario no es sino lo que es y en cuanto es, pues en otro sentido más trascendente, ¿qué

necesidad absoluta, lógica, independiente del hecho de que el universo existe, hay de que haya universo ni cosa alguna?

El absoluto relativismo, que no es ni más ni menos que el escepticismo, en el sentido más moderno de esta denominación, es el triunfo supremo de la razón racionante.

Ni el sentimiento logra hacer del consuelo verdad, ni la razón logra hacer de la verdad consuelo; pero esta segunda, la razón, procediendo sobre la verdad misma, sobre el concepto mismo de la realidad, logra hundirse en un profundo escepticismo. Y en este abismo encuéntrase el escepticismo racional con la desesperación sentimental, y de este encuentro es de donde sale una base — ¡terrible base! — de consuelo. Vamos a verlo.

VI

EN EL FONDO DEL ABISMO

Parce unicae spes totius orbis.

TERTULLIANUS Adversus Marcionem, 5.

Ni, pues, el anhelo vital de inmortalidad humana halla confirmación racional, ni tampoco la razón nos da aliciente y consuelo de vida y verdadera finalidad a ésta. Mas he aquí que en el fondo del abismo se encuentran la desesperación sentimental y volitiva y el escepticismo racional frente a frente, y se abrazan como hermanos. Y va a ser de este abrazo, un abrazo trágico, es decir, entrañadamente amoroso, de donde va a brotar manantial de vida, de una vida seria y terrible. El escepticismo, la incertidumbre, última posición a que llega la razón ejerciendo su análisis sobre sí misma, sobre su propia validez, es el fundamento sobre que la desesperación del sentimiento vital ha de fundar su esperanza.

Tuvimos que abandonar, desengañados, la posición de los que quieren hacer verdad racional y lógica del consuelo, pretendiendo probar su racionalidad, o por lo menos su no irracionalidad, y tuvimos también que abandonar la posición de los que querían hacer de la verdad racional consuelo y motivo de vida. Ni una ni otra de ambas posiciones nos satisfacía. La

una riña con nuestra razón; la otra, con nuestro sentimiento. La paz entre estas dos potencias se hace imposible, y hay que vivir de su guerra. Y hacer de ésta, de la guerra misma, condición de nuestra vida espiritual.

Ni cabe aquí tampoco ese expediente repugnante y grosero que han inventado los políticos, más o menos parlamentarios, y a que llaman una fórmula de concordia, de que no resulten ni vencedores ni vencidos. No hay aquí lugar para el pasteleo. Tal vez una razón degenerada y cobarde llegase a proponer tal fórmula de arreglo, porque en rigor la razón vive de fórmulas; pero la vida, que es informulable, la vida, que vive y quiere vivir siempre, no acepta fórmulas. Su única fórmula es: o todo o nada. El sentimiento no transige con términos medios.

Initium sapientiae timor Domini, se dijo, queriendo acaso decir *timor mortis*, o tal vez *timor vitae*, que es lo mismo. Siempre resulta que el principio de la sabiduría es un temor.

Y este escepticismo salvador de que ahora voy a hablaros, ¿puede decirse que sea la duda? Es la duda, sí, pero es mucho más que la duda. La duda es con frecuencia una cosa muy fría, muy poco vitalizadora, y, sobre todo, una cosa algo artificiosa, especialmente desde que Descartes la rebajó al papel de método. El conflicto entre la razón y la vida es algo más que una duda. Porque la duda con facilidad se reduce a ser un elemento cómico.

La duda metódica de Descartes es una duda cómica, una duda puramente teórica, provisoria; es decir, la duda de uno que hace como que duda sin dudar. Y porque era una duda de estufa, el hombre que concluyó que existía de que pensaba, no aprobaba "esos humores turbulentos (*brouillonnes*) e inquietos que, no siendo llamados ni por su nacimiento ni por su fortuna al manejo de los negocios públicos, no

dejan de hacer siempre en idea alguna nueva reforma”, y se dolía de que pudiera haber algo de esto en su escrito. No; él, Descartes, no se propuso sino “reformular sus propios pensamientos y edificar sobre un cimiento suyo propio”. Y se propuso no recibir por verdadero nada que no conociese evidentemente ser tal, y destruir todos los prejuicios e ideas recibidas para construirse de nuevo su morada intelectual. Pero “como no basta, antes de comenzar a reconstruir la casa en que se mora, abatirla y hacer provisión de materiales y arquitectos o ejercitarse uno mismo en la arquitectura..., sino que es menester haberse provisto de otra en que pueda uno alojarse cómodamente mientras trabaja”, se formó una moral provisional —*une morale de provision*—, cuya primera ley era obedecer a las costumbres de su país y retener constantemente la religión en que Dios le hizo la gracia de que se hubiese instruido desde su infancia, gobernándose en todo según las opiniones más moderadas. Vamos, sí, una religión provisional, y hasta un Dios provisional. Y escogía las opiniones más moderadas, por ser “las más cómodas para la práctica”. Pero más vale no seguir.

Esta duda cartesiana, metódica o teórica, esta duda filosófica de estufa, no es la duda, no es el escepticismo, no es la incertidumbre de que aquí os hablo, ¡no! Esta otra duda es una duda de pasión, es el eterno conflicto entre la razón y el sentimiento, la ciencia y la vida, la lógica y la biótica. Porque la ciencia destruye el concepto de personalidad, reduciéndolo a un complejo en continuo flujo de momento, es decir, destruye la base misma sentimental de la vida del espíritu, que, sin rendirse, se revuelve contra la razón.

Y esta duda no puede valerse de moral alguna de provisión, sino que tiene que fundar su moral, como veremos, sobre el conflicto mismo, una moral

de batalla, y tiene que fundar sobre sí misma la religión. Y habita una casa que se está destruyendo de continuo y a la que de continuo hay que restablecer. De continuo la voluntad, quiero decir, la voluntad de no morirse nunca, la irresignación a la muerte, iragua la morada de la vida, y de continuo la razón la está batiendo con vendavales y chaparrones.

Aún hay más, y es que en el problema concreto vital que nos interesa, la razón no toma posición alguna. En rigor, hace algo peor aún que negar la inmortalidad del alma, la cual sería una solución, y es que desconoce el problema como el deseo vital nos lo presenta. En el sentido racional y lógico del término problema no hay tal problema. Esto de la inmortalidad del alma, de la persistencia de la conciencia individual, no es racional, cae fuera de la razón. Es como problema, y aparte de la solución que se le dé, irracional. Racionalmente carece de sentido hasta el plantearlo. Tan inconcebible es la inmortalidad del alma, como es, en rigor, su mortalidad absoluta. Para explicarnos el mundo y la existencia —y tal es la obra de la razón—, no es menester supongamos ni que es mortal ni inmortal nuestra alma. Es, pues, una irracionalidad el solo planteamiento del supuesto problema.

Oigamos al hermano Kierkegaard, que nos dice: “Donde precisamente se muestra el riesgo de la abstracción, es respecto al problema de la existencia, cuya dificultad resuelve soslayándola, jactándose luego de haberlo explicado todo. Explica la inmortalidad en general, y lo hace egregiamente, identificándola con la eternidad; con la eternidad, que es esencialmente el medio del pensamiento. Pero que cada hombre singularmente existente sea inmortal —que es precisamente la dificultad—, de esto no se preocupa la abstracción, no le interesa; pero la dificultad de la existencia es el interés del existente; al que existe le

interesa infinitamente existir. El pensamiento abstracto no le sirve a mi inmortalidad sino para matarme en cuanto individuo singularmente existente, y así hacerme inmortal, poco más o menos que a la manera de aquel doctor de Holberg, que con su medicina quitaba la vida al paciente, pero le quitaba también la fiebre. Cuando se considera un pensador abstracto que no quiere poner en claro y confesar la relación que hay entre su pensamiento abstracto y el hecho de que él sea existente, nos produce, por excelente y distinguido que sea, una impresión cómica, porque corre el riesgo de dejar de ser hombre. Mientras un hombre efectivo, compuesto de infinitud y de finitud, tiene su efectividad precisamente en mantener juntas esas dos y se interesa infinitamente en existir, un semejante pensador abstracto es un ser doble, un ser fantástico que vive en el puro ser de la abstracción, y a las veces la triste figura de un profesor que deja a un lado aquella esencia abstracta como deja el bastón. Cuando se lee la vida de un pensador así —cuyos escritos pueden ser excelentes—, tiembla uno ante la idea de lo que es ser hombre. Y cuando se lee en sus escritos que el pensar y el ser son una misma cosa, se piensa, pensando en su vida, que ese ser que es idéntico al pensar, no es precisamente ser hombre." (*Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, capítulo III.)

¡Qué intensa pasión, es decir, qué verdad encierra esta amarga invectiva contra Hegel, prototipo del racionalista, que nos quita la fiebre quitándonos la vida, y nos promete, en vez de una inmortalidad concreta, una inmortalidad abstracta, como si fuese abstracta, y no concreta, el hambre de ella, que nos consume!

Podrá decirse, sí, que muerto el perro se acabó la rabia, y que después que me muera no me atormentará ya esta hambre de no morir, y que el miedo a la muer-

te, o mejor dicho, a la nada, es un miedo irracional, pero... Sí, pero... *Eppur si muove!* Y seguirá moviéndose. ¡Como que es la fuente de todo movimiento!

Mas no creo esté del todo en lo cierto el hermano Kierkegaard, porque el mismo pensador abstracto, o pensador de abstracciones, piensa *para* existir, para no dejar de existir, o tal vez piensa para olvidar que tendrá que dejar de existir. Tal es el fondo de la pasión del pensamiento abstracto. Y acaso Hegel se interesaba tan infinitamente como Kierkegaard en su propia, concreta y singular existencia, aunque para mantener el decoro profesional del filósofo del Estado lo ocultase. Exigencias del cargo.

La fe en la inmortalidad es irracional. Y, sin embargo, fe, vida y razón se necesitan mutuamente. Ese anhelo vital no es propiamente problema, no puede tomar estado lógico, no puede formularse en proposiciones racionalmente discutibles, pero se nos plantea, como se nos plantea el hambre. Tampoco un lobo que se echa sobre su presa para devorarla o sobre la loba para fecundarla puede plantearse racionalmente y como problema lógico su empuje. Razón y fe son dos enemigos que no pueden sostenerse el uno sin el otro. Lo irracional pide ser racionalizado, y la razón sólo puede operar sobre lo irracional. Tienen que apoyarse uno en otro y asociarse. Pero asociarse en lucha, ya que la lucha es un modo de asociación.

En el mundo de los vivientes, la lucha por la vida, *the struggle for life*, establece una asociación, y estrechísima, no ya entre los que se unen para combatir a otro, sino entre los que se combaten mutuamente. ¿Y hay, acaso, asociación más íntima que la que se traba entre el animal que se come a otro y éste que es por él comido, entre el devorador y el devorado? Y si esto se ve claro en la lucha de los individuos entre sí, más claro aún se ve en la de los pueblos. La guerra ha sido siempre el más completo factor de progreso,

más aún que el comercio. Por la guerra es como aprenden a conocerse y, como consecuencia de ello a quererse, vencedores y vencidos.

Al cristianismo, a la locura de la cruz, a la fe irracional en que el Cristo había resucitado para resucitarnos, le salvó la cultura helénica racionalista, y a ésta el cristianismo. Sin éste, sin el cristianismo habría sido imposible el Renacimiento; sin el Evangelio, sin San Pablo, los pueblos que habían atravesado la Edad Media no habrían comprendido ni a Platón ni a Aristóteles. Una tradición puramente racionalista es tan imposible como una tradición puramente religiosa. Suele discutirse si la Reforma nació como hija del Renacimiento o en protesta a éste, y cabe decir que las dos cosas, porque el hijo nace siempre en protesta contra el padre. Dícese también que fueron los clásicos griegos redivivos los que volvieron a hombres como Erasmo a San Pablo y al cristianismo primitivo, el más irracional; pero cabe retrucar diciendo que fué San Pablo, que fué la irracionalidad cristiana que sustentaba su teología católica, lo que les volvió a los clásicos. “El cristianismo es lo que ha llegado a ser —se dice—, sólo por su alianza con la antigüedad, mientras entre los coptos y etíopes no es sino una bufonada. El Islam se desenvolvió bajo el influjo de cultura persa y griega, y bajo el de los turcos se ha convertido en destructora incultura” (1).

Salimos de la Edad Media y de su fe tan ardiente como en el fondo desesperada, y no sin íntimas y hondas incertidumbres, y entramos en la edad del racionalismo, no tampoco sin sus incertidumbres. La fe en la razón está expuesta a la misma insostenibilidad racional que toda otra fe. Y cabe decir con Roberto Browning, que “todo lo que hemos ganado con nuestra incredulidad es una vida de duda diversifi-

¹ Vide Troeltsch, en *Systematische Christliche Religion*, en *Die Kultur der Gegenwart*.

cada por la fe, en vez de una fe diversificada por la duda”.

*All we have gained, then, by our unbelief
Is a life of doubt diversified by faith.*

For a life of faith diversified by doubt.

(Bishop Blougram's Apology.)

Y es que, como digo, si la fe, la vida, no se puede sostener sino sobre razón que la haga trasmisible —y ante todo trasmisible de mí a mí mismo, es decir, refleja y conciente—, la razón a su vez no puede sostenerse sino sobre fe, sobre vida, siquiera fe en la razón, fe en que ésta sirve para algo más que para conocer, sirve para vivir. Y, sin embargo, ni la fe es trasmisible o racional, ni la razón es vital.

La voluntad y la inteligencia se necesitan, y aquel viejo aforismo de *nihil volitum quin praeognitum*, no se quiere nada que no se haya conocido antes, no es tan paradójico como a primera vista parece retrucarlo diciendo *nihil cogitatum quin praevolitum*, no se conoce nada que no se haya antes querido. “El conocimiento mismo del espíritu como tal —escribe Vinet en su estudio sobre el libro de Cousin acerca de los *Pensamientos*, de Pascal—, necesita del corazón. Sin el deseo de ver, no se ve; en una gran materialización de la vida y del pensamiento, no se cree en las cosas del espíritu.” Ya veremos que creer es, en primera instancia, querer creer.

La voluntad y la inteligencia buscan cosas opuestas: aquélla, absorber al mundo en nosotros, apropiárnoslo, y ésta, que seamos absorbidos en el mundo. ¿Opuestas? ¿No son más bien una misma cosa? No, no lo son, aunque lo parezca. La inteligencia es monista o panteísta, la voluntad es monoteísta o egoísta. La inteligencia no necesita algo fuera de ella en que ejercerse; se funde con las ideas mismas, mientras que la voluntad necesita materia. Conocer algo es hacer-

me aquello que conozco; pero para servirme de ello, para dominarlo, ha de permanecer distinto de mí.

Filosofía y religión son enemigas entre sí, y por ser enemigas se necesitan una a otra. Ni hay religión sin alguna base filosófica, ni filosofía sin raíces religiosas; cada una vive de su contraria. La historia de la filosofía es, en rigor, una historia de la religión. Y los ataques que a la religión se dirigen desde un punto de vista presunto científico o filosófico, no son sino ataques desde otro adverso punto de vista religioso. "La colisión que ocurre entre la ciencia natural y la religión cristiana no lo es, en realidad, sino entre el instinto de la religión natural, fundido en la observación natural científica, y el valor de la concepción cristiana del universo, que asegura al espíritu su preeminencia en el mundo natural todo", dice Ritschl (*Rechtfertigung und Versöhnung*, III, capítulo IV, párrafo 28). Ahora, que este instinto es el instinto mismo de racionalidad. Y el idealismo crítico de Kant es de origen religioso, y para salvar a la religión es para lo que franqueó Kant los límites de la razón después de haberla en cierto modo disuelto en escepticismo. El sistema de antítesis, contradicciones y antinomias sobre que construyó Hegel su idealismo absoluto, tiene su raíz y germen en Kant mismo, y esa raíz es una raíz irracional.

Ya veremos más adelante, al tratar de la fe, cómo ésta no es en su esencia, sino cosa de voluntad, no de razón, como creer es querer creer, y creer en Dios ante todo y sobre todo es querer que le haya. Y así, creer en la inmortalidad del alma es querer que el alma sea inmortal, pero quererlo con tanta fuerza que esta querencia, atropellando a la razón, pase sobre ella. Más no sin represalia.

El instinto de conocer y el de vivir, o más bien de sobrevivir, entran en lucha. El doctor E. Mach, en su obra *El análisis de las sensaciones y la relación*

de lo físico a lo psíquico (*Die Analyse der Empfindungen und das Verhältniss des Physischen zum Psychischen*), nos dice en una nota (I. I., párr. 12) que también el investigador, el sabio (*der Forscher*), lucha en la batalla por la existencia; que también los caminos de la ciencia llevan a la boca, y que no es todavía sino un ideal en nuestras actuales condiciones sociales el puro instinto de conocer, *der reine Erkenntnisstrieb*. Y así será siempre. *Primus vivere, deinde philosophari*: o mejor acaso *primum supervivere, o superesse*.

Toda posición de acuerdo y armonía persistentes entre la razón y la vida, entre la filosofía y la religión, se hace imposible. Y la trágica historia del pensamiento humano no es sino la de una lucha entre la razón y la vida, aquélla empeñada en racionalizar a ésta haciéndola que se resigne a lo inevitable, a la mortalidad; y ésta, la vida, empeñada en vitalizar a la razón obligándola a que sirva de apoyo a sus anhelos vitales. Y ésta es la historia de la filosofía, inseparable de la historia de la religión.

El sentimiento del mundo, de la realidad objetiva, es necesariamente subjetivo, humano, antropomórfico. Y siempre se levantará frente al racionalismo el vitalismo, siempre la voluntad se erguirá frente a la razón. De donde el ritmo de la historia de la filosofía y la sucesión de períodos en que se impone la vida produciendo formas espiritualistas, y otros en que la razón se impone produciendo formas materialistas, aunque a una y otra clase de formas de creer se las disfrace con otros nombres. Ni la razón ni la vida se dan por vencidas nunca. Mas sobre esto volveremos en el próximo capítulo.

La consecuencia vital del racionalismo sería el suicidio. Lo dice muy bien Kierkegaard: "El suicidio es la consecuencia de existencia (1) del pensamiento pu-

¹ Dejo así, casi sin traducir, su expresión original *Existents-*

ro... No elogiamos el suicidio, pero sí la pasión. El pensador, por el contrario, es un curioso animal, que es muy inteligente a ciertos ratos del día, pero que, por lo demás, nada tiene de común con el hombre." (*Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, cap. III, párrafo 1).

Como el pensador no deja, a pesar de todo, de ser hombre, pone la razón al servicio de la vida, sépalo o no. La vida engaña a la razón, y ésta a aquélla. La filosofía escolástico-aristotélica, al servicio de la vida, fraguó un sistema teleológico-evolucionista de metafísica, al parecer racional, que sirviese de apoyo a nuestro anhelo vital. Esa filosofía, base del sobrenaturalismo ortodoxo cristiano, sea católico o sea protestante, no era, en el fondo, sino una astucia de la vida para obligar a la razón a que la apoyase. Pero tanto la apoyó que acabó por pulverizarla.

He leído que el ex carmelita Jacinto Loyson decía poder presentarse a Dios tranquilo, pues estaba en paz con su conciencia y con su razón. ¿Con qué conciencia? ¿Con la religiosa? Entonces no lo comprendo. Y es que no cabe servir a dos señores, y menos cuando estos dos señores, aunque firmen treguas y armisticios y componendas, son enemigos por ser opuestos sus intereses.

No faltará a todo esto quien diga que la vida debe someterse a la razón, a lo que contestaremos que nadie debe lo que no puede, y la vida no puede someterse a la razón "Debe, luego puede", replicará algún kantiano. Y le contrarreplicaremos: "No puede, luego no debe". Y no lo puede porque el fin de la vida es vivir y no lo es comprender.

Ni ha faltado quien haya hablado del deber religioso de resignarse a la mortalidad. Es ya el colmo de la aberración y de la insinceridad. Y a esto de la

Consequents. Quiere decir la consecuencia existencial o práctica, no de razón pura o lógica.

sinceridad vendrá alguien oponiéndonos la veracidad. Sea; mas ambas cosas pueden muy bien conciliarse. La veracidad, el respeto a lo que creo ser lo racional, lo que lógicamente llamamos verdad, me mueve a afirmar una cosa en este caso: que la inmortalidad del alma individual es un contrasentido lógico; es algo, no sólo irracional, sino contra-racional; pero la sinceridad me lleva a afirmar también que no me resigno a esa otra afirmación y que protesto contra su validez. Lo que siento es una verdad, tan verdad por lo menos como lo que veo, toco, oigo y se me demuestra —yo creo que más verdad aún—, y la sinceridad me obliga a no ocultar mis sentimientos.

Y la vida, que se defiende, busca el flaco de la razón y lo encuentra en el escepticismo, y se agarra de él y trata de salvarse asida a tal agarradero. Necesita de la debilidad de su adversaria.

Nada es seguro; todo está al aire. Y exclama, henchido de pasión, Lamennais (*Essai sur l'indifférence en matière de religion*, III parte cap. 67): “; Y qué! ¿Iremos a hundirnos, perdida toda esperanza y a ojos ciegas, en las mudas honduras de un escepticismo universal? ¿Dudaremos si pensamos, si sentimos, si somos? No nos lo deja la Naturaleza; obliganos a creer hasta cuando nuestra razón no está convencida. La certeza absoluta y la duda absoluta nos están igualmente vedadas. Flotamos en un medio vago entre estos dos extremos, como entre el ser y la nada, porque el escepticismo completo sería la extinción de la inteligencia y la muerte total del hombre. Pero no le es dado anonadarse; hay en él algo que resiste invenciblemente a la destrucción, yo no sé qué fe vital, indomable hasta para su voluntad misma. Quiéralo o no, tiene que conservarse. Su razón, si no escuchase más que a ella, enseñándole a dudar de todo y de sí misma, le reduciría a un estado de inacción absoluta;

perecería aun antes de haberse podido probar a sí mismo que existe.”

No es, en rigor, que la razón nos lleve al escepticismo absoluto, ¡no! La razón no me lleva ni puede llevarme a dudar de que exista; adonde la razón me lleva es al escepticismo vital; mejor aún, a la negación vital; no ya a dudar, sino a negar que mi conciencia sobreviva a mi muerte. El escepticismo vital viene del choque entre la razón y el deseo. Y de este choque, de este abrazo entre la desesperación y el escepticismo, nace la santa, la dulce, la salvadora incertidumbre, nuestro supremo consuelo.

La certeza absoluta, completa, de que la muerte es un completo y definitivo e irrevocable anonadamiento de la conciencia personal, una certeza de ello como estamos ciertos de que los tres ángulos de un triángulo valen dos rectos, o la certeza absoluta, completa, de que nuestra conciencia personal se prolonga más allá de la muerte en estas o las otras condiciones, haciendo sobre todo entrar en ello la extraña y adventicia añadidura del premio o del castigo eternos, ambas certezas nos harían igualmente imposible la vida. En un escondrijo, el más recóndito del espíritu, sin saberlo acaso el mismo que cree estar convencido de que con la muerte acaba para siempre su conciencia personal, su memoria, en aquel escondrijo le queda una sombra, una vaga sombra, una sombra de sombra de incertidumbre, y mientras él se dice: “¡Ea!, ¡a vivir esta vida pasajera, que no hay otra!”, el silencio de aquel escondrijo le dice: “¡Quién sabe!...” Cree acaso no oírlo, pero lo oye. Y en un repliegue también del alma del creyente que guarde más fe en la vida futura hay una voz tapada, voz de incertidumbre, que le cuchichea al oído espiritual: “¡Quién sabe!...” Son estas voces acaso como el zumbir de un mosquito cuando el vendaval brama entre los árboles del bosque; no nos damos cuenta de ese zum-

bido y, sin embargo, junto con el fragor de la tormenta, nos llega al oído ¿Cómo podríamos vivir, si no, sin esa incertidumbre?

El “¿y si hay?” y el “¿y si no hay?” son las bases de nuestra vida íntima. Acaso haya racionalista que nunca haya vacilado en su convicción de la mortalidad del alma, y vitalista que no haya vacilado en su fe en la inmortalidad; pero eso sólo querrá decir a lo sumo que, así como hay monstruos, hay también estúpidos afectivos o de sentimiento, por mucha inteligencia que tengan, y estúpidos intelectuales, por mucha que su virtud sea. Mas en lo normal no puedo creer a los que me aseguren que nunca, ni en un parpadeo el más fugaz, ni en las horas de mayor soledad y tribulación, se les ha aflorado a la conciencia ese rumor de la incertidumbre. No comprendo a los hombres que me dicen que nunca les atormentó la perspectiva del allende la muerte, ni el anonadamiento propio les inquieta; y por mi parte no quiero poner paz entre mi corazón y mi cabeza, entre mi fe y mi razón; quiero más bien que se peleen entre sí.

En el capítulo IX del Evangelio, según Marcos, se nos cuenta cómo llevó uno a Jesús a ver a su hijo preso de un espíritu mudo, que dondequiera le cojise le despedazaba, haciéndole echar espumarajos, crujir de dientes e irse secando, por lo cual quería presentárselo para que le curara. Y el Maestro, impaciente de aquellos hombres que no querían sino milagros y señales, exclamó: “¡Oh, generación infiel! ¿Hasta cuándo estaré con vosotros? ¿Hasta cuándo os tengo de sufrir? ¡Traédmele!” (versículo 19), y se lo trajeron; le vió el Maestro revolcándose por tierra, preguntó a su padre cuánto tiempo hacía de aquello, contestóle éste que desde que era su hijo niño, y Jesús le dijo: “Si puedes creer, al que cree todo es posible” (v. 23). Y entonces el padre del epiléptico o endemoniado contestó con estas preñadas y eternas

palabras: "¡Creo, Señor; ayuda mi incredulidad!"
 Πιστεύω, βοήθει μου τῆ ἀπιστίᾳ (v. 23.)

¡Creo, Señor; socorre a mi incredulidad! Esto podrá parecer una contradicción, pues si cree, si confía, ¿cómo es que pide al Señor que venga en socorro de su falta de confianza? Y, sin embargo, esa contradicción es lo que da todo su más hondo valor humano a ese grito de las entrañas del padre del endemoniado. Su fe es una fe a base de incertidumbre. Porque cree, es decir, porque quiere creer, porque necesita que su hijo se cure, pide al Señor que venga en ayuda de su incredulidad, de su duda de que tal curación pueda hacerse. Tal es la fe humana; tal fué la heroica fe que Sancho Panza tuvo en su amo el caballero Don Quijote de la Mancha, según creo haberlo mostrado en mi *Vida de Don Quijote y Sancho*; una fe a base de incertidumbre, de duda. Y es que Sancho Panza era hombre, hombre entero y verdadero, y no era estúpido, pues sólo siéndolo hubiese creído, sin sombra de duda, en las locuras de su amo. Que a su vez tampoco creía en ellas de ese modo, pues tampoco, aunque loco, era estúpido. Era en el fondo, un desesperado, como en esa mi susomentada obra creo haber mostrado. Y por ser un heroico desesperado, el héroe de la desesperación íntima y resignada, por eso es el eterno dechado de todo hombre cuya alma es un campo de batalla entre la razón y el deseo inmortal. Nuestro Señor Don Quijote es el ejemplar vitalista cuya fe se basa en incertidumbre, y Sancho lo es del racionalista que duda de su razón.

Atormentado Augusto Hermann Francke por torturadoras dudas, decidió invocar a Dios, a un Dios en que no creía ya, o en quien más bien creía no creer, para que tuviese piedad de él, del pobre pietista Francke, si es que existía (1). Y un estado análogo

¹ A. Albrecht Ritschl, *Geschichte des Pietismus*, II, Abt. 1. Bonn, 1884, p. 251.

de ánimo es el que me inspiró aquel soneto titulado “La oración del ateo”, que en mi *Rosario de Sonetos líricos* figura y termina así:

*Sufro yo a tu costa,
Dios no existente, pues si tú existieras
existiría yo también de veras.*

Sí, si existiera el Dios garantizador de nuestra inmortalidad personal, entonces existiríamos nosotros de veras. ¡Y si no, no!

Aquel terrible secreto, aquella voluntad oculta de Dios que se traduce en la predestinación, aquella idea que dictó a Lutero su *servum arbitrium* y da su trágico sentido al calvinismo, aquella duda en la propia salvación, no es en el fondo sino la incertidumbre que aliada a la desesperación, forma la base de la fe. “La fe —dicen algunos— es no pensar en ello; entregarse confiadamente a los brazos de Dios, los secretos de cuya providencia son inescudriñables.” Sí; pero también la infidelidad es no pensar en ello. Esa fe absurda, esa fe sin sombra de incertidumbre, esa fe de estúpidos carboneros, se une a la incredulidad absurda, a la incredulidad sin sombra de incertidumbre, a la incredulidad de los intelectuales atacados de estupidez afectiva, para no pensar en ello.

¿Y qué sino la incertidumbre, la duda, la voz de la razón, era el abismo, el *gouffre* terrible ante que temblaba Pascal? Y ello fué lo que le llevó a formular su terrible sentencia: *il faut s'abêtir*, ¡hay que entontecerse!

Todo el jansenismo, adaptación católica del calvinismo, lleva este mismo sello. Aquel Port Royal que se debía a un vasco, al abate de Saint-Cyran, vasco como Iñigo de Loyola, y como el que estas líneas traza, lleva siempre en su fondo un sedimento de desesperación religiosa, de suicidio de la razón. También Iñigo la mató en la obediencia.

Por desesperación se afirma, por desesperación se niega, y por ella se abstiene uno de afirmar y de negar. Observad a los más de nuestros ateos, y veréis que lo son por rabia, por rabia de no poder creer que haya Dios. Son enemigos personales de Dios. Han sustantivado y personalizado la Nada, y su no-Dios es un Anti-Dios.

Y nada hemos de decir de aquella frase abyecta e innoble de "si no hubiera Dios habría que inventarlo". Esta es la expresión del inmundo escepticismo de los conservadores, de los que estiman que la religión es un resorte de gobierno, y cuyo interés es que haya en la otra vida infierno para los que aquí se oponen a sus intereses mundanos. Esa repugnante frase de saduceo es digna del incrédulo adulador de poderosos a quien se atribuye.

No, no es ése el hondo sentido vital. No se trata de una policía trascendente, no de asegurar el orden —¡vaya un orden!— en la tierra con amenazas de castigos y halagos de premios eternos después de la muerte. Todo esto es muy bajo, es decir, no más que política, o si se quiere, ética. Se trata de vivir.

Y la más fuerte base de la incertidumbre, lo que más hace vacilar nuestro deseo vital, lo que más eficacia da a la obra disolvente de la razón, es el ponernos a considerar lo que podría ser una vida del alma después de la muerte. Porque, aun venciendo, por un poderoso esfuerzo de fe, a la razón que nos dice y enseña que el alma no es una función del cuerpo organizado, queda luego el imaginarnos que pueda ser una vida inmortal y eterna del alma. En esta imaginación las contradicciones y los absurdos se multiplican y se llega, acaso, a la conclusión de Kierkegaard, y es que si es terrible la mortalidad del alma, no menos terrible es su inmortalidad.

Pero vencida la primera dificultad, la única verdadera, vencido el obstáculo de la razón, ganada la

fe, por dolorosa y envuelta en incertidumbre que ésta sea, de que ha de persistir nuestra conciencia personal después de la muerte, ¿qué dificultad, qué obstáculo hay en que nos imaginemos esa persistencia a medida de nuestro deseo? Sí, podemos imaginárnosla como un eterno rejuvenecimiento, como un eterno acrecentarnos e ir hacia Dios, hacia la Conciencia Universal, sin alcanzarle nunca, podemos imaginárnosla... ¿Quién pone trabas a la imaginación, una vez que ha roto la cadena de lo racional?

Ya sé que me pongo pesado, molesto, tal vez tedioso, pero todo es menester. Y he de repetir una vez más que no se trata ni de policía trascendente, ni de hacer de Dios un gran Juez o Guardia civil, es decir, no se trata de cielo y de infierno para apuntalar nuestra pobre moral mundana, ni se trata de nada egoísta y personal. No soy yo, es el linaje humano todo el que entra en juego, es la finalidad última de nuestra cultura toda. Yo soy uno; pero todos son yos.

¿Recordáis el fin de aquel “Cántico del gallo salvaje”, que en prosa escribiera el desesperado Leopardi, el víctima de la razón, que no logró llegar a creer? “Tiempo llegará —dice— en que este Universo y la Naturaleza misma se habrán extinguido. Y al modo que de grandísimos reinos e imperios humanos y sus maravillosas acciones que fueron en otra edad famosísima, no queda hoy ni señal ni fama alguna, así igualmente del mundo entero y de las infinitas vicisitudes y calamidades de las cosas creadas no quedará ni un solo vestigio, sino un silencio desnudo y una quietud profundísima llenarán el espacio inmenso. Así este arcano admirable y espantoso de la existencia universal, antes de haberse declarado o dado a entender se extinguirá y perderáse.” A lo cual llaman ahora, con un término científico y muy racionalista, la *entropía*. Muy bonito,

¿no? Spencer inventó aquello del homogéneo primitivo, del cual no se sabe cómo pudo brotar heterogeneidad alguna. Pues bien; esto de la entropía es una especie de homogéneo último, de estado de perfecto equilibrio. Para un alma ansiosa de vida, lo más parecido a la nada que puede darse.

* * *

He traído hasta aquí al lector que ha tenido la paciencia de leerme a través de una serie de dolorosas reflexiones, y procurando siempre dar a la razón su parte y dar también su parte al sentimiento. No he querido callar lo que callan otros; he querido poner al desnudo, no ya mi alma, sino el alma humana, sea ella lo que fuere y esté o no destinada a desaparecer. Y hemos llegado al fondo del abismo, al irreconciliable conflicto entre la razón y el sentimiento vital. Y llegado aquí, os he dicho que hay que aceptar el conflicto como tal y vivir de él. Ahora me queda el exponeros cómo a mi sentir y hasta a mi pensar, esa desesperación puede ser base de una vida vigorosa, de una acción eficaz, de una ética, de una estética, de una religión y hasta de una lógica. Pero en lo que va a seguir habrá tanto de fantasía como de raciocinio; es decir, mucho más.

No quiero engañar a nadie ni dar por filosofía lo que acaso no sea sino poesía o fantasmagoría, mitología en todo caso. El divino Platón, después que en su diálogo *Fedón* discutió la inmortalidad del alma —una inmortalidad ideal, es decir, mentirosa—, lanzóse a exponer los mitos sobre la otra vida, diciendo que se debe también mitologizar. Vamos, pues, a mitologizar.

El que busque razones, lo que estrictamente llamamos tales, argumentos científicos, consideraciones técnicamente lógicas, puede renunciar a seguirme. En

lo que de estas reflexiones sobre el sentimiento trágico resta, voy a pescar la atención del lector a anzuelo desnudo, sin cebo; el que quiera picar que pique, mas yo a nadie engaño. Sólo al final pienso recogerlo todo y sostener que esta desesperación religiosa que os decía, y que no es sino el sentimiento mismo trágico de la vida, es, más o menos velada, el fondo mismo de la conciencia de los individuos y de los pueblos cultos de hoy en día; es decir, de aquellos individuos y de aquellos pueblos que no padecen ni de estupidez intelectual ni de estupidez sentimental.

Y es ese sentimiento la fuente de las hazañas heroicas.

Si en lo que va a seguir os encontráis con apogemas arbitrarios, con transiciones bruscas, con soluciones de continuidad, con verdaderos saltos mortales del pensamiento, no os llaméis a engaño. Vamos a entrar, si es que queréis acompañarme, en un campo de contradicciones entre el sentimiento y el raciocinio, y teniendo que servirnos del uno y del otro.

Lo que va a seguir no me ha salido de la razón, sino de la vida, aunque para transmitirlo tengo en cierto modo que racionalizarlo. Lo más de ello no puede reducirse a teoría o sistema lógico; pero como Walt Whitman, el enorme poeta yanqui, os encargo que no se funde escuela o teoría sobre mí.

I charge that there be no theory or school founded out of me.

(Myself and Mine.)

Ni son las fantasías que han de seguir mías, ¡no! Son también de otros hombres, no precisamente de otros pensadores, que me han precedido en este valle de lágrimas y han sacado fuera su vida y la han expresado. Su vida, digo, y no su pensamiento sino

en cuanto era pensamiento de vida; pensamiento a base irracional.

¿Quiere esto decir que cuanto vamos a ver, los esfuerzos de lo irracional por expresarse, carece de toda racionalidad, de todo valor objetivo? No; lo absoluta, lo irrevocablemente irracional, es inexpressable, es intrasmisible. Pero lo contra-racional, no. Acaso no haya modo de racionalizar lo irracional; pero le hay de racionalizar lo contra-racional, y es tratando de exponerlo. Como sólo es inteligible, de veras inteligible, lo racional, como lo absurdo está condenado, careciendo como carece de sentido, a ser intrasmisible, veréis que cuando algo que parece irracional o absurdo logra uno expresarlo y que se lo entiendan, se resuelve con algo racional siempre, aunque sea en la negación de lo que se afirma.

Los más locos ensueños de la fantasía tienen algún fondo de razón, y quién sabe si todo cuanto puede imaginar un hombre no ha sucedido, sucede o sucedera alguna vez en uno o en otro mundo. Las combinaciones posibles son acaso infinitas. Sólo falta saber si todo lo imaginable es posible.

Se podrá también decir, y con justicia, que mucho de lo que voy a exponer es repetición de ideas cien veces expuestas antes y otras cien refutadas; pero cuando una idea vuelve a repetirse es que, en rigor, no fué de veras refutada. No pretendo la novedad de las más de estas fantasías, como no pretendo tampoco, ¡claro está!, el que no hayan resonado antes que la mía voces dando al viento las mismas quejas. Pero el que pueda volver la misma eterna queja, saliendo de otra boca, sólo quiere decir que el dolor persiste.

Y conviene repetir una vez más las mismas eternas lamentaciones, las que eran ya viejas en tiempos de Job y del Eclesiastés, y aunque sea repetir-las con las mismas palabras, para que vean los pro-

gresistas que eso es algo que nunca muere. El que, haciéndose propio el vanidad de vanidades del Eclesiastés, o las quejas de Job, las repite, aun al pie de la letra, cumple una obra de advertencia. Hay que estar repitiendo de continuo el *memento mori*.

“¿Para qué?” —diréis—. Aunque sólo sea para que se irriten algunos y vean que eso no ha muerto, que eso, mientras haya hombres, no puede morir; para que se convenzan de que subsisten hoy, en el siglo XX, todos los siglos pasados y todos ellos vivos. Cuando hasta un supuesto error vuelve, es, crédmelo, que no ha dejado de ser verdad en parte, como cuando uno reaparece es que no murió del todo.

Sí, ya sé que otros han sentido antes que yo lo que yo siento y expreso; que otros muchos lo sienten hoy, aunque se lo callan. ¿Por qué no lo callo también? Pues porque lo callan los más de los que lo sienten; pero, aun callándolo, obedecen en silencio a esa voz de las entrañas. Y no lo callo porque es para muchos lo que no debe decirse, lo infando —*infandum*—, y creo que es menester decir una y otra vez lo que no debe decirse. ¿Que a nada conduce? Aunque sólo condujese a irritar a los progresistas, a los que creen que la verdad es consuelo, conduciría a no poco. A irritarles y a que digan: “¡Lástima de hombre!; ¡si emplease mejor su inteligencia!...” A lo que alguien acaso añada que no sé lo que me digo, y yo le responderé que acaso tenga razón —¡y tener razón es tan poco!—; pero que siento lo que digo y sé lo que siento, y me basta. Y que es mejor que le falte a uno razón que no el que le sobre.

Y el que me siga leyendo verá también cómo de este abismo de desesperación puede surgir esperanza, y cómo puede ser fuente de acción y de labor humana, hondamente humana, y de solidaridad y has-

ta de progreso, esta posición crítica. El lector que siga leyéndome verá su justificación pragmática. Y verá cómo nana obrar, y obrar eficaz y moralmente, no hace falta ninguna de las dos opuestas certezas, ni la de la fe ni la de la razón, ni menos aún —esto en ningún caso— esquivar el problema de la inmortalidad del alma o deformarlo idealísticamente, es decir, hipócritamente. El lector verá cómo esa incertidumbre, y el dolor de ella y la lucha infructuosa por salir de la misma, puede ser y es base de acción y cimiento de moral.

Y con esto de ser base de acción y cimiento de moral el sentimiento de la incertidumbre y la lucha íntima entre la razón y la fe y el apasionado anhelo de vida eterna, quedaría, según un pragmatista, justificado tal sentimiento. Mas debe constar que no le busco esta consecuencia práctica para justificarlo, sino porque la encuentro por experiencia íntima. Ni quiero ni debo buscar justificación alguna a ese estado de lucha interior y de incertidumbre y de anhelo; es un hecho, y basta. Y si alguien encontrándose en él, en el fondo del abismo, no encuentra allí mismo móviles e incentivos de acción y de vida, y por ende se suicida corporal o espiritualmente, o bien matándose, o bien renunciando a toda labor de solidaridad humana, no seré yo quien se lo censure. Y aparte de que las malas consecuencias de una doctrina, es decir, lo que llamamos malas, sólo prueban, repito, que la doctrina es para nuestros deseos mala, pero no que sea falsa, las consecuencias dependen, más aún que de la doctrina, de quien las saca. Un mismo principio sirve a uno para obrar y a otro para abstenerse de obrar; a éste para obrar en tal sentido, y a aquél para obrar en sentido contrario. Y es que nuestras doctrinas no suelen ser sino la justificación *a posteriori* de nuestra conducta, o el modo

como tratamos de explicárnosla para nosotros mismos.

El hombre, en efecto, no se aviene a ignorar los móviles de su conducta propia, y así como uno a quien habiéndole hipnotizado y sugerido tal o cual acto, inventa luego razones que lo justifiquen y hagan lógico a sus propios ojos y a los de los demás, ignorando, en realidad, la verdadera causa de su acto, así todo otro hombre, que es un hipnotizado también, pues que la vida es sueño, busca razones de su conducta. Y si las piezas del ajedrez tuviesen conciencia, es fácil que se atribuyeran albedrío en sus movimientos, es decir, la racionalidad finalista de ellos. Y así resulta que toda teoría filosófica sirve para explicar y justificar una ética, una doctrina de conducta, que surge en realidad del íntimo sentimiento moral del autor de ella. Pero de la verdadera razón o causa de este sentimiento, acaso no tiene clara conciencia el mismo que lo abriga.

Consiguientemente a esto creo poder suponer que si mi razón, que es en cierto modo parte de la razón de mis hermanos en humanidad, en tiempo y en espacio, me enseña ese absoluto escepticismo por lo que al anhelo de vida inacabable se refiere, mi sentimiento de la vida, que es la esencia de la vida misma, mi vitalidad, mi apetito desenfrenado de vivir y mi repugnancia a morirme, esta mi irresignación a la muerte es lo que me sugiere las doctrinas con que trato de contrarrestar la obra de la razón. “¿Estas doctrinas tienen un valor objetivo?”, me preguntará alguien. Y yo responderé que no entiendo qué es eso del valor objetivo de una doctrina. Yo no diré que sean las doctrinas más o menos poéticas o infiosóficas que voy a exponer las que me hacen vivir: pero me atrevo a decir que es mi anhelo de vivir y de vivir por siempre el que me inspira esas doctrinas. Y si con ellas logro corroborar y sostener en

otro ese mismo anhelo, acaso desfalleciente, habré hecho obra humana y, sobre todo, habré vivido. En una palabra: que con razón, sin razón o contra ella, no me da la gana de morirme. Y cuando al fin me muera, si es del todo, no me habré muerto yo, esto es, no me habré dejado morir, sino que me habrá matado el destino humano. Como no llegue a perder la cabeza, o mejor aún que la cabeza, el corazón, yo no dimito de la vida; se me destituirá de ella.

Y nada tampoco se adelanta con sacar a relucir las ambiguas palabras de pesimismo y optimismo, que con frecuencia nos dicen lo contrario que quien las emplea quiso decirnos. Poner a una doctrina el mote de pesimista no es condenar su validez, ni los llamados optimistas son más eficaces en la acción. Creo, por el contrario, que muchos de los más grandes héroes, acaso los mayores, han sido desesperados, y que por desesperación acabaron sus hazañas. Y que aparte esto y aceptando, ambiguas y todo como son, esas denominaciones de optimismo y pesimismo, cabe un cierto pesimismo trascendente engendrador de un optimismo temporal y terrenal, es cosa que me propongo desarrollar en lo sucesivo de este tratado.

Muy otra es, bien sé, la posición de nuestros progresistas, los de la *corriente central del pensamiento europeo contemporáneo*; pero no puedo hacerme a la idea de que estos sujetos no cierran voluntariamente los ojos al gran problema y viven, en el fondo, de una mentira, tratando de ahogar el sentimiento trágico de la vida.

Y hechas estas consideraciones, que son a modo de resumen práctico de la crítica desarrollada en los seis primeros capítulos de este tratado, una manera de dejar asentada la posición práctica a que la tal crítica puede llevar al que no quiere renunciar a la vida y no quiere tampoco renunciar a la razón, y

tiene que vivir y obrar entre esas dos muelas contrarias que los trituran el alma, ya sabe el lector que en adelante me siga, que voy a llevarle a un campo de fantasías no desprovistas de razón, pues sin ella nada subsiste, pero fundadas en sentimiento. Y en cuanto a su verdad, la verdad verdadera, lo que es independiente de nosotros, fuera de nuestra lógica y nuestra cardíaca, de eso ¿quién sabe?

VII

AMOR, DOLOR, COMPASIÓN Y PERSONALIDAD

CAÍN. *Let me, or happy or unhappy, learn
To anticipate my immortality.*

LUCIFER. *Thou didst before I came upon thee.*

CAÍN. *How?*

LUCIFER. *By suffering.*

(LORD BYRON: *Cain*, act. II, Scene 1.)

Es el amor, lectores y hermanos míos, lo más trágico que en el mundo y en la vida hay; es el amor hijo del engaño y padre del desengaño; es el amor consuelo en el desconsuelo, es la única medicina contra la muerte, siendo como es de ella hermana.

*Fratelli, a un tempo stesso, Amore e Morte
Ingenerò la sorte.*

como cantó Leopardi

El amor busca con furia, a través del amado, algo que está allende éste, y como no lo halla, se desespera.

Siempre que hablamos de amor tenemos presente a la memoria el amor sexual, el amor entre hombre y mujer para perpetuar el linaje humano sobre la tierra. Y esto es lo que hace que no se consiga reducir el amor, ni a lo puramente intelectual, ni a lo

puramente volitivo, dejando lo sentimental o, si se quiere, sensitivo de él. Porque el amor no es en el fondo ni idea ni volición; es más bien deseo, sentimiento; es algo carnal hasta en el espíritu. Gracias al amor sentimos todo lo que de carne tiene el espíritu.

El amor sexual es el tipo generador de todo otro amor. En el amor y por él buscamos perpetuarnos y sólo nos perpetuamos sobre la tierra a condición de morir, de entregar a otros nuestra vida. Los más humildes animalitos, los vivientes ínfimos, se multiplican dividiéndose, partiéndose, dejando de ser el uno que antes eran.

Pero agotada, al fin la vitalidad del ser que así se multiplica dividiéndose de la especie, tiene de vez en cuando que renovar el manantial de la vida mediante uniones de dos individuos decadentes, mediante lo que se llama conjugación en los protozoarios. Unense para volver con más brío a dividirse. Y todo acto de engendramiento es un dejar de ser, total o parcialmente, lo que se era, un partirse, una muerte parcial. Vivir es darse, perpetuarse, y perpetuarse y darse es morir. Acaso el supremo deleite del engendrar no es sino un anticipado gustar la muerte, el desgarramiento de la propia esencia vital. Nos unimos a otro, pero es para partirnos; ese más íntimo abrazo no es sino un más íntimo desgarramiento. En su fondo el deleite amoroso sexual, el espasmo genésico, es una sensación de resurrección, de resucitar en otro, porque sólo en otros podemos resucitar para perpetuarnos.

Hay, sin duda, algo de trágicamente destructivo en el fondo del amor, tal como en su forma primitiva animal se nos presenta, en el invencible instinto que empuja a un macho y una hembra a confundir sus entrañas en un apretón de furia. Lo mismo que les conunde los cuerpos, les separa, en cierto respecto, las almas; al abrazarse se odian tanto como se aman,

y sobre todo luchan, luchan por un tercero, aún sin vida. El amor es una lucha, y especies animales hay en que al unirse el macho a la hembra la maltrata, y otras en que la hembra devora al macho luego que éste la hubo fecundado.

Hase dicho del amor que es un egoísmo mutuo. Y de hecho cada uno de los amantes busca poseer al otro, y buscando mediante él, sin entonces pensarlo ni proponérselo, su propia perpetuación, busca consiguientemente su goce. Cada uno de los amantes es un instrumento de goce inmediatamente y de perpetuación mediatamente para el otro. Y así son tiranos y esclavos, cada uno de ellos tirano y esclavo a la vez del otro.

¿Tiene algo de extraño acaso que el más hondo sentido religioso haya condenado el amor carnal, exaltando la virginidad? La avaricia es la fuente de los pecados todos, decía el Apóstol, y es porque la avaricia toma la riqueza, que no es sino un medio, como fin, y la entraña del pecado es ésta, tomar los medios como fines, desconocer o despreciar el fin. Y el amor carnal que toma por fin el goce, que no es sino medio, y no la perpetuación, que es el fin, ¿qué es sino avaricia? Y es posible que haya quien para mejor perpetuarse guarde su virginidad. Y para perpetuar algo más humano que la carne.

Porque lo que perpetúan los amantes sobre la tierra es la carne del dolor, es el dolor, es la muerte. El amor es hermano, hijo y a la vez padre de la muerte, que es su hermana, su madre y su hija. Y así es que hay en la hondura del amor una hondura de eterno desesperarse, de la cual brotan la esperanza y el consuelo. Porque de este amor carnal y primitivo de que vengo hablando, de este amor de todo el cuerpo con sus sentidos, que es el origen animal de la sociedad humana, de este enamoramiento surge el amor espiritual y doloroso.

Esta otra forma del amor, este amor espiritual, nace del dolor, nace de la muerte del amor carnal; nace también del compasivo sentimiento de protección que los padres experimentan ante los hijos desvalidos. Los amantes no llegan a amarse con dejación de sí mismos, con verdadera fusión de sus almas, y no ya de sus cuerpos, sino luego que el mazo poderoso del dolor ha triturado sus corazones remejiéndolos en un mismo almírez de pena. El amor sensual confundía sus cuerpos, pero separaba sus almas; manteníalas extraña una a otra; mas de ese amor tuvieron un fruto de carne, un hijo. Y este hijo engendrado en muerte, enfermó acaso y se murió. Y sucedió que sobre el fruto de su fusión carnal y separación o mutuo extrañamiento espiritual, separados y fríos de dolor sus cuerpos, pero confundidas en dolor sus almas, se dieron los amantes, los padres, un abrazo de desesperación, y nació entonces, de la muerte del hijo de la carne, el verdadero amor espiritual. O bien, roto el lazo de carne que les unía, respiraron con suspiro de liberación. Porque los hombres sólo se aman con amor espiritual cuando han sufrido juntos un mismo dolor, cuando araron durante algún tiempo la tierra pedregosa uncidos al mismo yugo de un dolor común. Entonces se conocieron y se sintieron, y se con-sintieron en su común miseria, se compadecieron y se amaron. Porque amar es compadecer, y si a los cuerpos les une el goce, úneles a las almas la pena.

Todo lo cual se siente más clara y más fuertemente aún cuando brota, arraiga y crece uno de esos amores trágicos que tienen que luchar contra las diamantinas leyes del Destino, uno de esos amores que nacen a destiempo o desazón, antes o después del momento o fuera de la norma en que el mundo, que es costumbre, los hubiera recibido. Cuantas más murallas pongan el Destino y el mundo y su

lev entre los amantes, con tanta más fuerza se sienten empujados el uno al otro, y la dicha de cuerse se les amarga y se les acrecienta el dolor de no poder cuerse a las claras y libremente, y se compadecen desde las raíces del corazón el uno del otro, y esta común compasión, que es su común miseria y su felicidad común, da fuego y pábulo a la vez a su amor. Y sufren su gozo gozando su sufrimiento. Y ponen su amor fuera del mundo, y la fuerza de ese pobre amor sufriente bajo el yugo del Destino les hace intuir otro mundo en que no hay más ley que la libertad del amor, otro mundo en que no hay barreras porque no hay carne. Porque nada nos penetra más de la esperanza y la fe en otro mundo que la imposibilidad de que un amor nuestro fructifique de veras en este mundo de carne y de apariencias.

Y el amor maternal, ¿qué es sino compasión al débil, al desvalido, al pobre niño inerte que necesita de la leche y del regazo de la madre? Y en la mujer todo amor es maternal.

Amar en espíritu es compadecer, y quien más compadecer ama. Los hombres encendidos en ardiente caridad hacia sus prójimos, es porque llegaron al fondo de su propia miseria, de su propia aparencialidad, de su nadería, y volviendo luego sus ojos, así abiertos, hacia sus semejantes, los vieron también miserables, aparenciales, anonadables, y los compadecieron y los amaron.

El hombre ansía ser amado, o, lo que es igual, ansía ser compadecido. El hombre quiere que se sientan y se compartan sus penas y sus dolores. Hay algo más que una artimaña para obtener limosna en eso de los mendigos que a la vera del camino muestran al viandante su llaga o su gangrenoso muñón. La limosna más bien que socorro para sobrellevar los trabajos de la vida, es compasión. No agradece

el perdio ero la limosna al que se la da volviéndole la cara por no verle y para quitárselo de al lado, sino que agradece mejor el que se le compadezca no socorriéndole a no que socorriéndole no se le compadezca, aunque por otra parte prefiera esto. Ved, si no, con qué complacencia cuenta sus cuitas al que se conmueve oyéndoselas. Quiere ser compadecido, amado.

El amor de la mujer, sobre todo, decía que es siempre en su fondo compasivo, es maternal. La mujer se rinde al amante porque le siente sufrir con el deseo. Isabel compadeció a Lorenzo, Julieta a Romeo, Francisca a Pablo. La mujer parece decir: "¡Ven, pobrecito, y no sufras tanto por mi causa!" Y por eso es su amor más amoroso y más puro que el del hombre, y más valiente y más largo.

La compasión es, pues, la esencia del amor espiritual humano, del amor que tiene conciencia de serlo, del amor que no es puramente animal, del amor, en fin, de una persona racional. El amor compadece, y compadece más cuanto más ama.

Invirtiendo el *nihil volitum quin præcognitum*, os dije que *nihil cognitum quin prævolitum*, que no se conoce nada que de un modo o de otro no se haya antes querido, y hasta cabe añadir que no se puede conocer bien nada que no se ame, que no se compadezca.

Creciendo el amor, esta ansia ardorosa de más allá y más adentro, va extendiéndose a todo cuanto ve, lo va compadeciendo todo. Según te adentras en ti mismo y en ti mismo ahondas, vas descubriendo tu propia inanidad, que no eres todo lo que eres, que no eres lo que quisieras ser, que no eres, en fin, más que nonada. Y al tocar tu propia nadería, al no sentir tu fondo permanente, al no llegar ni a tu propia infinitud, ni menos a tu propia eternidad, te compadesces de todo corazón de ti propio, y te enciendes en

doloroso amor a ti mismo, matando lo que se llama amor propio y no es sino una especie de delectación sensual de tí mismo, algo como un gozarse a sí misma la carne de tu alma.

El amor espiritual a sí mismo, la compasión que uno cobra para consigo, podrá acaso llamarse egotismo; pero es lo más opuesto que hay al egoísmo vulgar. Porque de este amor o compasión a ti mismo, de esta intensa desesperación, porque así como antes de nacer no fuiste, así tampoco después de morir serás, pasas a compadecer, esto es, a amar a todos tus semejantes y hermanos en aparentialidad, miserables sombras que desfilan de su nada a su nada, chispas de conciencia que brillan un momento en las infinitas y eternas tinieblas. Y de los demás hombres, tus semejantes, pasando por los que más semejantes te son, por tus convivientes, vas a compadecer a todos los que viven, y hasta a lo que acaso no vive, pero existe. Aquella lejana estrella que brilla allí arriba durante la noche, se apagará algún día y se hará polvo, y dejará de brillar y de existir. Y como ella, el cielo todo estrellado. ¡Pobre cielo!

Y si doloroso es tener que dejar de ser un día, más doloroso sería acaso seguir siendo siempre uno mismo, y no más que uno mismo, sin poder ser a la vez otro, sin poder ser a la vez todo lo demás, sin poder serlo todo.

Si miras al universo lo más cerca y lo más dentro que puedes mirarlo, que es en ti mismo; si sientes y no ya sólo contemplas las cosas todas en tu conciencia, donde todas ellas han dejado su dolorosa huella, llegarás al hondón del tedio, no ya de la vida, sino de algo más: al tedio de la existencia, al pozo del vanidad de vanidades. Y así es como llegarás a compadecerlo todo, al amor universal.

Para amarlo todo, para compadecerlo todo, humano y extrahumano, viviente y no viviente, es menes-

ter que lo sientas todo dentro de ti mismo, que lo personalices todo. Porque el amor personaliza todo cuanto ama, todo cuanto compadece. Sólo compadecemos, es decir, amamos, lo que nos es semejante, y en cuanto nos lo es, y tanto más cuanto más se nos asemeja, y así crece nuestra compasión, y con ella nuestro amor a las cosas a medida que descubrimos las semejanzas que con nosotros tienen. O más bien es el amor mismo, que de suyo tiende a crecer, el que nos revela las semejanzas esas. Si llego a compadecer y amar a la pobre estrella que desaparecerá del cielo un día, es porque el amor, la compasión, me hace sentir en ella una conciencia, más o menos oscura, que la hace sufrir por no ser más que estrella, y por tener que dejarlo de ser un día. Pues toda conciencia lo es de muerte y de dolor.

Conciencia. *conscientia*, es conocimiento participado, es con-sentimiento, y con-sentir es com-padecer.

El amor personaliza cuanto ama. Sólo cabe enamorarse de una idea personalizándola. Y cuando el amor es tan grande y tan vivo, y tan fuerte y desbordante que lo ama todo, entonces lo personaliza todo y descubre que el total Todo, que el universo es Persona también que tiene una Conciencia, Conciencia que a su vez sufre, compadece y ama, es decir, es conciencia. Y a esta Conciencia del Universo, que el amor descubre personalizando cuanto ama, es a lo que llamamos Dios. Y así el alma compadece a Dios y se siente por El compadecida, le ama y se siente por El amada, abrigando su miseria en el seno de la miseria eterna e infinita, que es al eternizarse e infinitarse la felicidad suprema misma.

Dios es, pues, la personalización del Todo, es la Conciencia eterna e infinita del Universo, Conciencia presa de la materia, y luchando por libertarse de ella. Personalizamos al Todo para salvarnos de la nada,

y el único misterio verdaderamente misterioso es el misterio del dolor.

El dolor es el camino de la conciencia, y es por él como los seres vivos llegan a tener conciencia de sí. Porque tener conciencia de sí mismo, tener personalidad, es saberse y sentirse distinto de los demás seres, y a sentir esta distinción sólo se llega por el choque, por el dolor más o menos grande, por la sensación del propio límite. La conciencia de sí mismo no es sino la conciencia de la propia limitación. Me siento yo mismo al sentirme que no soy los demás; saber y sentir hasta dónde soy, es saber dónde acabo de ser, desde dónde no soy.

¿Y cómo saber que se existe no sufriendo poco o mucho? ¿Cómo volver sobre sí, lograr conciencia refleja, no siendo por el dolor? Cuando se goza olvidase uno de sí mismo, de que existe, pasa a otro, a lo ajeno, se en-ajena. Y sólo se ensimisma, se vuelve a sí mismo, a ser él en el dolor.

*Nessun maggior dolore
che ricordarsi del tempo felice
nella miseria,*

hace decir el Dante a Francesca de Rimini (*Inferno*, v, 121-123); pero si no hay dolor más grande que el de acordarse del tiempo feliz en la desgracia, no hay placer, en cambio, en acordarse de la desgracia en el tiempo de la prosperidad.

“El más acerbo dolor entre los hombres es el de aspirar mucho y no poder nada (*πολλὰ φρονεοντα μηδενος κρατειν*)”, como según Herodoto (lib. IX, cap. 16), dijo un persa a un tebano en un banquete. Y así es. Podemos abarcarlo todo o casi todo con el conocimiento y el deseo; nada o casi nada con la voluntad. Y no es la felicidad contemplación, ¡no!, si esa contemplación significa impotencia. Y de este choque en-

tre nuestro conocer y nuestro poder surge la compasión.

Compadecemos a lo semejante a nosotros, y tanto más lo compadecemos cuanto más y mejor sentimos su semejanza con nosotros. Y si esta semejanza podemos decir que provoca nuestra compasión, cabe sostener también que nuestro repuesto de compasión, pronto a derramarse sobre todo, es lo que nos hace descubrir la semejanza de las cosas con nosotros, el lazo común que nos une con ellas en el dolor.

Nuestra propia lucha por cobrar, conservar y acrecentar la propia conciencia, nos hace descubrir en los forcejeos y movimientos y revoluciones de las cosas todas una lucha por cobrar, conservar o acrecentar conciencia, a la que todo tiende. Bajo los actos de mis más próximos semejantes, los demás hombres, siento —o consiento más bien— un estado de conciencia como es el mío bajo mis propios actos. Al oírle un grito de dolor a mi hermano, mi propio dolor se despierta y grita en el fondo de mi conciencia. Y de la misma manera siento el dolor de los animales y el de un árbol al que le arrancan una rama, sobre todo cuando tengo viva la fantasía, que es la facultad de intuímiento, de visión interior.

Descendiendo desde nosotros mismos, desde la propia conciencia humana, que es lo único que sentimos por dentro y en que el sentirse se indentifica con el serse, suponemos que tienen alguna conciencia, más o menos oscura, todos los vivientes y las rocas mismas, que también viven. Y la evolución de los seres orgánicos no es sino una lucha por la plenitud de conciencia a través del dolor, una constante aspiración a ser otros sin dejar de ser lo que son, a romper sus límites limitándose.

Y este proceso de personalización o de subjetivación de todo lo exterior fenoménico u objetivo, constituye el proceso mismo vital de la filosofía en la lu-

cha de la vida contra la razón y de ésta contra aquélla. Ya lo indicamos en nuestro anterior capítulo, y aquí lo hemos de confirmar, desarrollándolo más.

Juan Bautista Vico, con su profunda penetración estética en el alma de la antigüedad, vió que la filosofía espontánea del hombre era hacerse regla del universo guiado por *istinto d'animazione*. El lenguaje, necesariamente antropomórfico, mitopeico, engendra el pensamiento. “La sabiduría poética, que fué la primera sabiduría de la gentilidad —nos dice en su *Scienza Nuova*—, debió de comenzar por una metafísica no razonada y abstracta, cual es la de los hoy adoctrinados, sino sentida e imaginada, cual debió ser la de los primeros hombres... Esta fué su propia poesía, que les era una facultad connatural, porque estaban naturalmente provistos de tales sentidos y tales fantasías, nacida de ignorancia de las causas, que fué para ellos madre de maravillas en todo, pues ignorantes de todo, admiraban fuertemente. Tal poesía comenzó divina en ellos, porque al mismo tiempo que imaginaban las causas de las cosas, que sentían y admiraban ser dioses... De tal manera, los primeros hombres de las naciones gentiles, como niños del naciente género humano, creaban de sus ideas las cosas... De esta naturaleza de cosas humanas quedó la eterna propiedad, explicada con noble expresión por Tácito al decir, no vanamente, que los hombres aterrados *fungunt simul creduntque*.” (1).

Y luego Vico pasa a mostrarnos la era de la razón, no ya de la fantasía, esta edad nuestra en que nuestra mente está demasiado retirada de los sentidos, hasta en el vulgo, “con tantas abstracciones como están llenas las lenguas”, y nos está “naturalmente negado poder formar la vasta imagen de una tal dama a que se llama Naturaleza simpatética, pues mientras con

¹ [*Della metafisica poetica*, libro II de *scienza Nuova*.]

la boca se la llama así, no hay nada de eso en la mente, porque la mente está en lo falso, en la nada". "Ahora —añade Vico— nos está naturalmente negado poder entrar en la vasta imaginación de aquellos primeros hombres." Mas ¿es esto cierto? ¿No seguimos viviendo de las creaciones de su fantasía, encarnadas para siempre en el lenguaje, con el que pensamos, o más bien el que en nosotros piensa?

En vano Comte declaró que el pensamiento humano salió ya de la edad teológica y está saliendo de la metafísica para entrar en la positiva; las tres edades coexisten y se apoyan, aun oponiéndose, unas en otras. El flamante positivismo no es sino metafísica cuando deja de negar para afirmar algo, cuando se hace realmente positivo, y la metafísica es siempre, en su fondo, teología, y la teología nace de la fantasía puesta al servicio de la vida, que se quiere inmortal.

El sentimiento del mundo, sobre el que se funda la comprensión de él, es necesariamente antropomórfico y mitopeico. Cuando alboreó con Tales de Mileto el racionalismo, dejó este filósofo al Océano y Tetis, dioses y padres de dioses, para poner al agua como principio de las cosas, pero este agua era un dios disfrazado. Debajo de la Naturaleza, φύσις y del mundo, κόσμος, palpitaban creaciones míticas, antropomórficas. La lengua misma lo llevaba consigo. Sócrates distinguía en los fenómenos, según Jenofonte nos cuenta (*Memorabilia*, i. I. 6-9), aquellos alcances del estudio humano y aquellos otros que se han reservado los dioses y execraba de que Anaxágoras quisiera explicarlo todo racionalmente. Hipócrates, su coetáneo, estimaba ser divinas las enfermedades todas, y Platón creía que el Sol y las estrellas son dioses animados, con sus almas (*Phileb*, c. 16. *Leyes* x), y sólo permitía la investigación astronómica hasta que no se blasfemara contra esos dioses. Y Aristóteles, en su *Física*, nos dice que llueve Zeus, no para que el trigo crezca,

sino por necesidad, εἰ ἀνάγκη. Intentaron mecanizar o racionalizar a Dios, pero Dios se les rebelaba.

Y el concepto de Dios, siempre redivivo, pues brota del eterno sentimiento de Dios en el hombre, ¿qué es sino la eterna protesta de la vida contra la razón, el nunca vencido instinto de personalización? ¿Y qué es la noción misma de sustancia sino objetivación de lo más subjetivo, que es la voluntad o la conciencia? Porque la conciencia, aun antes de conocerse como razón, se siente, se toca, se es más bien como voluntad, y como voluntad de no morir. De aquí ese ritmo de que hablábamos en la historia del pensamiento. El positivismo nos trajo una época de racionalismo, es decir, de materialismo, mecanicismo o mortalismo; y he aquí que el vitalismo, el espiritualismo vuelve. ¿Qué han sido los esfuerzos del pragmatismo sino esfuerzos por restaurar la fe en la finalidad humana del universo? ¿Qué son los esfuerzos de un Bergson, verbigracia, sobre todo en su obra sobre la evolución creadora, sino forcejeos por restaurar al Dios personal y la conciencia eterna? Y es que la vida no se rinde.

Y de nada sirve querer suprimir ese proceso mítico o antropomórfico y racionalizar nuestro pensamiento, como si se pensara sólo para pensar y conocer, y no para vivir. La lengua misma, con la que pensamos, nos lo impide. La lengua, sustancia del pensamiento, es un sistema de metáforas a base mítica y antropomórfica. Y para hacer una filosofía puramente racional habría que hacerla por fórmulas algebraicas o crear una lengua —una lengua inhumana, es decir, inapta para las necesidades de la vida— para ella, como lo intentó el doctor Ricardo Avenarius, profesor de Filosofía en Zürich, en su *Crítica de la experiencia pura* (*Kritik der reinen Erfahrung*), para evitar los preconceptos. Y este vigoroso esfuerzo de Avenarius, el caudillo de los empi-

riocriticistas, termina en rigor en puro escepticismo. El mismo nos lo dice al final del prólogo de la suso-mentada obra: "Ha tiempo que desapareció la infantil confianza de que nos sea dado hallar la verdad; mientras avanzamos, nos damos cuenta de sus dificultades, y con ello del límite de nuestras fuerzas. ¿Y el fin?... ¡Con tal de que lleguemos a ver claro en nosotros mismos!"

¡Ver claro!... ¡Ver claro! Sólo vería claro un puro pensador, que en vez de lenguaje usara álgebra, y que pudiese libertarse de su propia humanidad; es decir, un ser insustancial, meramente objetivo, un no ser, en fin. Mal que pese a la razón, hay que pensar con la vida, y mal que pese a la vida, hay que racionalizar el pensamiento.

Esa animación, esa personificación va entrañada en nuestro mismo conocer. "¿Quién llueve? ¿Quién truena?", pregunta el viejo Estrepsiades a Sócrates en *Las Nubes*, de Aristófanes, y el filósofo le contesta: "No Zeus, sino las nubes". Y Estrepsiades: "Pero ¿quién sino Zeus las obliga a marchar?", a lo que Sócrates: "Nada de eso, sino el torbellino etéreo". "¿El Torbellino? —agrega Estrepsiades—; no lo sabía... No es, pues, Zeus, sino el Torbellino el que en vez de él rige ahora." Y sigue el pobre viejo personificando y animando al Torbellino (1); que reina ahora como un rey no sin conciencia de su realeza. Y todos, al pasar de un Zeus cualquiera a un cualquier torbellino, de Dios a la materia, verbigracia, hacemos lo mismo. Y es porque la filosofía no trabaja sobre la realidad objetiva que tenemos delante de los sentidos, sino sobre el complejo de ideas, imágenes, nociones, percepciones, etc., incorporadas en el lenguaje, y que nuestros antepasados nos transmitieron con él. Lo que llamamos el mundo, el mundo objetivo, es una tradición social. Nos lo dan hecho.

¹ [*Nubes*, 367-389.]

El hombre no se resigna a estar, como conciencia, solo en el Universo, ni a ser un fenómeno objetivo más. Quiere salvar su subjetividad vital o pasional haciendo vivo, personal, animado al universo todo. Y por eso y para eso ha descubierto a Dios y la sustancia, Dios y sustancia, que vuelven siempre en su pensamiento de uno o de otro modo disfrazados. Por ser concientes nos sentimos existir, que es muy otra cosa que saberse existentes, y queremos sentir la existencia de todo lo demás, que cada una de las demás cosas individuales sea también un yo.

El más consecuente, aunque más incongruente y vacilante idealismo, el de Berkeley, que negaba la existencia de la materia, de algo inerte y extenso y pasivo, que sea la causa de nuestras sensaciones y el substrato de los fenómenos externos, no es, en el fondo, más que un absoluto espiritualismo o dinamismo, la suposición de que toda sensación nos viene, como de causa, de otro espíritu, esto es, de otra conciencia. Y se da su doctrina en cierto modo la mano con las de Schopenhauer y Hartmann. La doctrina de la Voluntad del primero de estos dos y la de lo Inconciente del otro, están ya en potencia en la doctrina berkeleyana, de que ser es ser percibido. A lo que hay que añadir: y hacer que otro perciba al que es. Y así el viejo adagio de que *operari sequitur esse*, el obrar se sigue al ser, hay que modificarlo diciendo que ser es obrar y sólo existe lo que obra, lo activo, y en cuanto obra.

Y por lo que a Schopenhauer hace, no es menester esforzarse en mostrar cómo la voluntad que pone como esencia de las cosas procede de la conciencia. Y basta leer su libro sobre la voluntad de la Naturaleza, para ver cómo atribuía un cierto espíritu y hasta una cierta personalidad a las plantas mismas. Y esa su doctrina le llevó lógicamente al pesimismo, porque lo más propio y más íntimo de la voluntad es sufrir.

La voluntad es una fuerza que se siente, esto es, que sufre. "Y que goza", añadiría alguien. Pero es que no cabe poder gozar sin poder sufrir, y la facultad del goce es la misma que la del dolor. El que no sufre tampoco goza, como no siente calor el que no siente frío.

Y es muy lógico también que Schopenhauer, el que de la doctrina voluntarista o de personalización de todo sacó el pesimismo, sacara de ambas que el fundamento de la moral es la compasión. Sólo que su falta de sentido social e histórico, el no sentir a la Humanidad como una persona también, aunque colectiva, su egoísmo, en fin, le impidió sentir a Dios, le impidió individualizar y personalizar la Voluntad total y colectiva: la Voluntad del Universo.

Compréndese, por otra parte, su aversión a las doctrinas evolucionistas o trasformistas puramente empíricas y tal como alcanzó a ver expuestas por Lamarck y Darwin, cuya teoría, juzgándola sólo por un extenso extracto del *Times*, calificó de "ramplón empirismo" (*platter Empirismus*), en una de sus cartas a Adán Luis von Doss (de 1.º marzo 1860). Para un voluntarista como Schopenhauer, en efecto, en teoría tan sana y cautelosamente empírica y racional como la de Darwin, quedaba fuera de cuenta el íntimo resorte, el motivo esencial de la evolución. Porque ¿cuál es, en efecto, la fuerza oculta, el último agente del perpetuarse los organismos y pugnar por persistir y propagarse? La selección, la adaptación, la herencia, no son sino condiciones externas. A esa fuerza íntima, esencial, se le ha llamado voluntad, por suponer nosotros que sea en los demás seres lo que en nosotros mismos sentimos como sentimiento de voluntad, el impulso a serlo todo, a ser también los demás sin dejar de ser lo que somos. Y esa fuerza cabe decir que es lo divino en nosotros, que es

Dios mismo, que en nosotros obra porque en nosotros sufre.

Y esa fuerza, esa aspiración a la conciencia, la simpatía nos la hace descubrir en todo. Mueve y agita a los más menudos seres vivientes; mueve y agita acaso a las células mismas de nuestro propio organismo corporal, que es una federación más o menos unitaria de vivientes; mueve a los glóbulos mismos de nuestra sangre. De vidas se compone nuestra vida, de aspiraciones, acaso en el limbo de la subconciencia, nuestra aspiración vital. No es un sueño más absurdo que tantos sueños que pasan por teorías valederas el de creer que nuestras células, nuestros glóbulos, tengan algo así como una conciencia o base de ella rudimentaria, celular, globular. O que puedan llegar a tenerla. Y ya puestos en la vía de las fantasías, podemos fantasear el que estas células se comunicaran entre sí, y expresara alguna de ellas su creencia de que formaban parte de un organismo superior dotado de conciencia colectiva personal. Fantasía que se ha producido más de una vez en la historia del sentimiento humano, al suponer alguien, filósofo o poeta, que somos los hombres a modo de glóbulos de la sangre de un Ser Supremo, que tiene su conciencia colectiva personal, la conciencia del universo.

Tal vez la inmensa vía láctea que contemplamos durante las noches claras en el cielo, ese enorme anillo de que nuestro sistema planetario no es sino una molécula, es a su vez una célula del universo, Cuerpo de Dios. Las células todas de nuestro cuerpo conspiran y concurren con su actividad a mantener y encender nuestra conciencia, nuestra alma; y si las conciencias o las almas de todas ellas entrasen enteramente en la nuestra, en la componente, si tuviese yo conciencia de todo lo que en mi organismo corporal pasa, sentiría pasar por mí al universo, y

se horroraría tal vez el doloroso sentimiento de mis límites. Y si todas las conciencias de todos los seres concurren por entero a la conciencia universal, ésta, es decir, Dios, es todo.

En nosotros nacen y mueren a cada instante oscuras conciencias, almas elementales, y este nacer y morir de ellas constituye nuestra vida. Y cuando mueren bruscamente, en choque, hacen nuestro dolor. Así en el seno de Dios nacen y mueren —¿mueren?— conciencias, constituyendo sus nacimientos y sus muertes su vida.

Si hay una Conciencia Universal y Suprema, yo soy una idea de ella, ¿y puede en ella apagarse del todo idea alguna? Después que yo haya muerto, Dios seguirá recordándome, y el ser yo por Dios recordado, el ser mi conciencia mantenida por la Conciencia Suprema, ¿no es acaso ser?

Y si alguien dijese que Dios ha hecho el universo, se le puede retrucar que también nuestra alma ha hecho nuestro cuerpo tanto o más que ha sido por él hecha. Si es que hay alma.

Cuando la compasión, el amor, nos revela al universo todo luchando por cobrar, conservar y acrecentar su conciencia, por concientizarse más y más cada vez, sintiendo el dolor de las discordancias que dentro de él se producen, la compasión nos revela la semejanza del universo todo con nosotros, que es humano, y nos hace descubrir en él a nuestro Padre, de cuya carne somos carne; el amor nos hace personalizar el todo de que formamos parte.

En el fondo, lo mismo da decir que Dios está produciendo eternamente las cosas, como que las cosas están produciendo eternamente a Dios. Y la creencia en un Dios personal y espiritual se basa en la creencia en nuestra propia personalidad y espiritualidad. Porque nos sentimos conciencia, sentimos a Dios conciencia, es decir, persona, y porque anhelamos

que nuestra conciencia pueda vivir y ser independiente del cuerpo, creemos que la persona divina vive y es independientemente del universo, que es su estado de conciencia *ad extra*

Claro es que vendrán los lógicos y nos pondrán todas las evidentes dificultades racionales que de esto nacen; pero ya dijimos que aunque bajo formas racionales, el contenido de todo esto no es, en rigor, racional. Toda concepción racional de Dios es en sí misma contradictoria. La fe en Dios nace del amor a Dios, creemos que existe por querer que exista, y nace acaso también del amor de Dios a nosotros. La razón no nos prueba que Dios exista, pero tampoco que no pueda existir.

Pero más adelante, más sobre esto de que la fe en Dios sea la personalización del universo.

Y recordando lo que en otra parte de esta obra dijimos, podemos decir que las cosas materiales, en cuanto conocidas, brotan al conocimiento desde el hambre, y del hambre brota el universo sensible o material en que las conglobamos, y las cosas ideales brotan del amor y del amor brota Dios, en quien esas cosas ideales conglobamos, como en Conciencia del Universo. Es la conciencia social, hija del amor, del instinto de perpetuación, la que nos lleva a socializarlo todo, a ver en todo sociedad, y nos muestra, por último, cuán de veras es una sociedad infinita la Naturaleza toda. Y por lo que a mí hace, he sentido que la Naturaleza es sociedad, cientos de veces al pasearme en un bosque y tener el sentimiento de solidaridad con las encinas, que de alguna oscura manera se daban sentido de mi presencia.

La fantasía, que es el sentido social, anima lo inanimado y lo antropomorfa todo; todo lo humaniza, y aun lo humana. Y la labor del hombre es sobrenaturalizar a la Naturaleza, esto es: divinizarla humanizándola, hacerla humana, ayudarla a que se con-

cientice, en fin. La razón, por su parte, mecaniza o materializa.

Y así como se dan unidos y fecundándose mutuamente el individuo —que es, en cierto modo, sociedad— y la sociedad —que es también un individuo—, inseparable el uno del otro, y sin que nos quepa decir dónde empieza el uno para acabar el otro, siendo más bien aspectos de una misma esencia, así se dan en uno el espíritu, el elemento social, que al relacionarnos con lo demás nos hace conscientes, y la materia o elemento individual individuante, y se dan en uno, fecundándose mutuamente, la razón, la inteligencia y la fantasía, y en uno se dan el Universo y Dios.

* * *

¿Es todo esto verdad? “¿Y qué es verdad?”, preguntaré a mi vez como preguntó Pilato. Pero no para volver a lavarme las manos sin esperar respuesta.

¿Está la verdad en la razón, o sobre la razón, o bajo la razón, o fuera de ella, de un modo cualquiera? ¿Es sólo verdadero lo racional? ¿No habrá realidad inasequible, por su naturaleza misma, a la razón, y acaso, por su misma naturaleza, opuesta a ella? ¿Y cómo conocer esa realidad si es que sólo por la razón conocemos?

Nuestro deseo de vivir, nuestra necesidad de vida, quisiera que fuese verdadero lo que nos hace conservarnos y perpetuarnos, lo que mantiene al hombre y a la sociedad; que fuese verdadera agua el líquido que bebido apaga la sed y porque la apaga, y pan verdadero lo que nos quita el hambre, porque nos la quita.

Los sentidos están al servicio del instinto de con-

servación, y cuanto nos satisfaga a esta necesidad de conservarnos, aun sin pasar por los sentidos, es a modo de una penetración íntima de la realidad en nosotros. ¿Es acaso menos real el proceso de asimilación del alimento que el proceso de conocimiento de la cosa alimenticia? Se dirá que comerse un pan no es lo mismo que verlo, tocarlo o gustarlo; que del un modo entra en nuestro cuerpo, mas no por eso en nuestra conciencia. ¿Es verdad esto? ¿El pan que he hecho carne y sangre mía no entra más en mi conciencia de aquel otro al que, viendo y tocando, digo: “¿Esto es mío?” Y a ese pan, así convertido en mi carne y sangre y hecho mío, ¿he de negarle la realidad objetiva cuando sólo lo toco?

Hay quien vive del aire sin conocerlo. Y así vivimos de Dios y en Dios acaso, en Dios e píritu y conciencia de la sociedad y del Universo todo, en cuanto éste también es sociedad.

“Dios no es sentido sino en cuanto es vivido, y no sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de El.” (Mat., iv, 4; Deut., VIII, 3.)

Y esta personalización del todo, del Universo, a que nos lleva el amor, la compasión, es la de una persona que abarca y encierra en sí a las demás personas que la componen.

Es el único modo de dar al Universo finalidad, dándole conciencia. Porque donde no hay conciencia no hay tampoco finalidad que supone un propósito. Y la fe en Dios no estriba, como veremos, sino en la necesidad vital de dar finalidad a la existencia, de hacer que responda a un propósito. No para comprender el *porqué*, sino para sentir y sustentar el *para qué* último, necesitamos a Dios, para dar sentido al Universo.

Y tampoco debe extrañar que se diga que esa con-

ciencia del Universo esté compuesta e integrada por las conciencias de los seres que el Universo forman, por las conciencias de los seres todos, y sea, sin embargo, una conciencia personal distinta de las que la componen. Sólo así se comprende lo de que en Dios seamos, nos movamos y vivamos. Aquel gran visionario que fué Manuel Swedenborg vió o entrevió esto cuando en su libro sobre el cielo y el infierno (*De Coelo et Inferno*, 52) nos dice que: "Una entera sociedad angélica aparece a las veces en forma de un solo ángel, como el Señor me ha permitido ver. Cuando el Señor mismo aparece en medio de los ángeles, no lo hace acompañado de una multitud, sino como un solo ser en forma angélica. De aquí que en la Palabra se le llama al Señor un ángel, y que así es llamada una sociedad entera. Miguel, Gabriel y Rafael no son sino sociedades angélicas así llamadas por las funciones que llenan."

¿No es que acaso vivimos y amamos, esto es, sufrimos y compadecemos en esa Gran Persona envolvente a todos, las personas todas que sufrimos y compadecemos y los seres todos que luchan por personalizarse, por adquirir conciencia de su dolor y de su limitación? ¿Y no somos acaso ideas de esa Gran Conciencia total que al pensarnos existentes nos da la existencia? ¿No es nuestro existir ser por Dios percibidos y sentidos? Y más adelante nos dice e-te mismo visionario, a su manera imaginativa, que cada ángel, cada sociedad de ángeles y el cielo todo contemplado de consuno, se presentan en forma humana, y que por virtud de esta su humana forma, lo rige el Señor como a un solo hombre.

"Dios no piensa, crea; no existe, es eterno", escribió Kierkegaard (*Afslutende uvidenskabelige Efterskrift*); pero es acaso más exacto decir con Mazzini, el místico de la unidad italiana, que "Dios es grande porque piensa obrando" (*Ai giovani d'Italia*), porque

en El pensar es crear y hacer existir a aquello que piensa existente con sólo pensarlo, y es lo imposible lo impensable por Dios? ¿No se dice en la Escritura que Dios crea con su palabra, es decir, con su pensamiento, y que por éste, por su Verbo, se hizo cuanto existe? ¿Y olvidó Dios lo que una vez hubo pensado? ¿No subsisten acaso en la Suprema Conciencia los pensamientos todos que por ella pasan de una vez? En El, que es eterno, ¿no se eterniza toda existencia?

Es tal nuestro anhelo de salvar a la conciencia, de dar finalidad personal y humana al universo y a la existencia, que hasta en un supremo, dolorosísimo y desgarrador sacrificio llegaríamos a oír que se nos dijese que si nuestra conciencia se desvanece es para ir a enriquecer la Conciencia infinita y eterna, que nuestras almas sirven de alimento al Alma Universal. Enriquezco, sí, a Dios, porque antes de yo existir no me pensaba como existente, porque soy uno más, uno más aunque sea entre infinitos, que como habiendo vivido y sufrido y amado realmente, quedo en su seno. Es el furioso anhelo de dar finalidad al Universo, de hacerle conciente y personal, lo que nos ha llevado a creer en Dios, a querer que haya Dios, a crear a Dios, en una palabra. ¡A crearle, sí! Lo que no debe escandalizar se diga ni al más piadoso teísta. Porque creer en Dios es, en cierto modo, crearle, aunque El nos cree antes. Es El quien en nosotros se crea de continuo a sí mismo.

Hemos creado a Dios para salvar al Universo de la nada, pues lo que no es conciencia y conciencia eterna, conciente de su eternidad y eternamente conciente, no es nada más que apariencia. Lo único de veras real es lo que siente, sufre, compadece, ama y anhela, es la conciencia; lo único sustancial es la conciencia. Y necesitamos a Dios para salvar la conciencia: no para pensar la existencia, sino para vivir.

la; no para saber por qué y cómo es, sino para sentir para qué es. El amor es un contrasentido si no hay Dios.

Veamos ahora eso de Dios, lo del Dios lógico o Razón Suprema, y lo del Dios biótico o cordial. esto es, el Amor Supremo.

VIII

DE DIOS A DIOS

No creo que sea violentar la verdad el decir que el sentimiento religioso es sentimiento de divinidad, y que sólo con violencia del corriente lenguaje humano puede hablarse de religión atea. Aunque es claro que todo dependerá del concepto que de Dios nos formemos. Concepto que depende, a su vez, del de divinidad.

Conviénenos, en efecto, comenzar por el sentimiento de divinidad, antes de mayusculizar el concepto de esta cualidad, y, articulándola, convertirla en la Divinidad, esto es, en Dios. Porque el hombre ha ido a Dios por lo divino más bien que ha deducido lo divino de Dios.

Ya antes, en el curso de estas algo errabundas y a la par insistentes reflexiones sobre el sentimiento trágico de la vida, recordé el *timor fecit deos* de Estacio para corregirlo y limitarlo. Ni es cosa de trazar una vez más el proceso histórico por el que los pueblos han llegado al sentimiento y al concepto de un Dios personal como el del cristianismo. Y digo los pueblos y no los individuos aislados, porque si hay sentimiento y concepto colectivo, social, es el de Dios, aunque el individuo lo individualice luego. La filo-

sotía puede tener, y de hecho tiene, un origen individual; la teología es necesariamente colectiva.

La doctrina de Schleiermacher que pone el origen, o más bien la esencia del sentimiento religioso, en el inmediato y sencillo sentimiento de dependencia, parece ser la explicación más profunda y exacta. El hombre primitivo, viviendo en sociedad, se siente depender de misteriosas potencias que invisiblemente le rodean; se siente en comunión social, no sólo con sus semejantes, los demás hombres, sino con la Naturaleza toda animada e inanimada, lo que no quiere decir otra cosa sino que lo personaliza todo. No sólo tiene él conciencia del mundo, sino que se imagina que el mundo tiene también conciencia como él. Lo mismo que un niño habla a su perro o a su muñeco, cual si le entendiesen, cree el salvaje que le oye su fetiche o que la nube tormentosa se acuerda de él y le persigue. Y es que el espíritu del hombre natural, primitivo, no se ha desplazado todavía de la Naturaleza, ni ha marcado el lindero entre el sueño y la vigilia, entre la realidad y la imaginación.

No fué, pues, lo divino, algo objetivo, sino la subjetividad de la conciencia proyectada hacia fuera, la personalización del mundo. El concepto de divinidad surgió del sentimiento de ella, y el sentimiento de divinidad no es sino el mismo oscuro y naciente sentimiento de personalidad vertido a lo de fuera. Ni cabe en rigor decir fuera y dentro, objetivo y subjetivo, cuando tal distinción no era sentida, y siendo, como es, de esa indistinción de donde el sentimiento y el concepto de divinidad proceden. Cuanto más clara la conciencia de la distinción entre lo objetivo y lo subjetivo, tanto más oscuro el sentimiento de divinidad en nosotros.

Hase dicho, y al parecer con entera razón, que el paganismo helénico es, más bien que politeísta, pan-teísta. La creencia en muchos dioses, tomando el

concepto de Dios como hoy le tomamos, no sé que haya existido en cabeza humana. Y si por panteísmo se enciende la doctrina, no de que todo y cada cosa es Dios —proposición, para mí, impensable—, sino de que todo es divino, sin gran violencia cabe decir que el paganismo era panteísta. Los dioses no sólo se mezclaban entre los hombres, sino que se mezclaban con ellos; engendraban los dioses en las mujeres mortales, y los hombres mortales engendraban en las diosas a semidioses. Y si hay semidioses, esto es, semihombres, es tan sólo porque lo divino y lo humano eran caras de una misma realidad. La divinización de todo no era sino su humanización. Y decir que el Sol era un dios equivalía a decir que era un hombre, una conciencia humana más o menos agrandada y sublimada. Y esto vale desde el fetichismo hasta el paganismo helénico.

En lo que propiamente se distinguían los dioses de los hombres era en que aquéllos eran inmortales. Un dios venía a ser un hombre inmortal, y divinizar a un hombre, considerarle como a un dios, era estimar que, en rigor, al morirse no había muerto. De ciertos héroes se creía que fueron vivos al reino de los muertos. Y éste es un punto importantísimo para estimar el valor de lo divino.

En aquellas repúblicas de dioses había siempre algún dios máximo, algún verdadero monarca. La monarquía divina fué la que, por el monocultismo, llevó a los pueblos al monoteísmo. Monarquía y monoteísmo son, pues, cosas gemelas. Zeus, Júpiter, iba en camino de convertirse en dios único, como en dios único, primero del pueblo de Israel, después de la humanidad y, por último, del universo todo, se convirtió Jahvé, que empezó siendo uno de entre tantos dioses.

Como la monarquía, tuvo el monoteísmo un origen guerrero. "Es en la marcha y en tiempo de guerra

—dice Robertson Smith, *The Prophets of Israel*, lect. I (1)— cuando un pueblo nómada siente la instante necesidad de una autoridad central, y así ocurrió que, en los primeros comienzos de la organización nacional en torno al santuario del arca, Israel se creyó la hueste de Jehová. El nombre mismo de Israel es marcial y significa *Dios pelea*, y Jehová es en el Viejo Testamento *Iahwé Zebahôth*, el Jehová de los ejércitos de Israel. Era en el campo de batalla donde se sentía más claramente la presencia de Jehová; pero en las naciones primitivas, el caudillo de tiempo de guerra es también el juez nacional en tiempo de paz.”

Dios, el Dios único, surgió, pues, del sentimiento de divinidad en el hombre como Dios guerrero, monárquico y social. Se reveló al pueblo, no a cada individuo. Fué el Dios de un pueblo y exigía celoso se le rindiese culto a él solo, y de este monocultismo se pasó al monoteísmo, en gran parte por la acción individual, más filosófica acaso que teológica, de los profetas. Fué, en efecto, la actividad individual de los profetas lo que individualizó la divinidad. Sobre todo, al hacerla ética.

Y de este Dios surgido así en la conciencia humana a partir del sentimiento de divinidad, apoderóse luego la razón, esto es, la filosofía, y tendió a definirlo, a convertirlo en idea. Porque definir algo es idealizarlo, para lo cual hay que prescindir de su elemento inconmensurable o irracional, de su fondo vital. Y el Dios sentido, la divinidad sentida como persona y conciencia única fuera de nosotros, aunque envolviéndonos y sosteniéndonos, se convirtió en la idea de Dios.

El Dios lógico, racional, el *ens summum*, el *primum movens*, el Ser Supremo de la filosofía teológica,

¹ Lecture I, pág. 36. London, Black, 1895. (N. de la versión inglesa.)

aquel a que se llega por los tres famosos caminos de negación, eminencia y causalidad, *viac negationis, eminentiae, causalitatis*, no es más que una idea de Dios algo muerto. Las tradicionales y tantas veces debatidas pruebas de su existencia no son, en el fondo, sino un intento vano de determinar su esencia; porque, como hacía muy bien notar Vinet, la existencia se saca de la esencia; y decir que Dios existe, sin decir qué es Dios y cómo es, equivale a no decir nada.

Y este Dios, por eminencia y negación o remoción de cualidades finitas, acaba por ser un Dios impensable, una pura idea, un Dios de quien, a causa de su excelencia misma ideal, podemos decir que no es nada, como ya definió Escoto Erigena: *Deus propter excellentiam non inmerito nihil vocatur*. O con frase del falso Dionisio Areopagita, en su epístola 5: "La divina tiniebla es la luz inaccesible en la que se dice habita Dios". El Dios antropomórfico y sentido, al ir purificándose de atributos humanos, y como tales, finitos y relativos y temporales, se evapora en el Dios del deísmo o del panteísmo.

Las supuestas pruebas clásicas de la existencia de Dios refiérense todas a este Dios-Idea, a este Dios lógico, al Dios por remoción, y de aquí que en rigor no prueben nada, es decir, no prueban más que la existencia de esa idea de Dios.

Era yo un mozo que empezaba a inquietarme de estos eternos problemas, cuando en cierto libro, de cuyo autor no quiero acordarme, leí esto: "Dios es una gran equis sobre la barrera última de los conocimientos humanos; a medida que la ciencia avanza, la barrera se retira". Y escribí al margen: "De la barrera acá todo se explica sin El; de la barrera allá, ni con El ni sin El: Dios, por lo tanto, sobra". Y con respecto al Dios-Idea, al de las pruebas, sigo en la misma sentencia. Atribúyese a Laplace la frase de que no había

necesitado de la hipótesis de Dios para construir su sistema del origen del Universo, y así es muy cierto. La idea de Dios en nada nos ayuda para comprender mejor la existencia, la esencia y la finalidad del Universo.

No es más concebible el que haya un Ser Supremo infinito, absoluto y eterno, cuya esencia desconocemos, y que haya creado el Universo, que el que la base material del Universo mismo, su materia, sea eterna e infinita y absoluta. En nada comprendemos mejor la existencia del mundo con decirnos que lo crió Dios. Es una petición de principio o una solución meramente verbal para encubrir nuestra ignorancia. En rigor, deducimos la existencia del Creador del hecho de que lo creado existe, y no se justifica racionalmente la existencia de Aquél; de un hecho no se saca una necesidad, o es necesario todo.

Y si del modo de ser del Universo, pasamos a lo que se llama el orden y que se supone necesita un ordenador, cabe decir que orden es lo que hay y no concebimos otro. La prueba esa del orden del Universo, implica un paso del orden ideal al real, un proyectar nuestra mente afuera, un suponer que la explicación racional de una cosa produce la cosa misma. El arte humano, aleccionado por la Naturaleza, tiene un hacer conciente con que comprende el modo de hacer, y luego trasladamos este hacer artístico y conciente a una conciencia de un artista, que no se sabe de qué naturaleza aprendió su arte.

La comparación ya clásica con el reló y el relojero es inaplicable a un Ser absoluto, infinito y eterno. Es, además, otro modo de no explicar nada. Porque decir que el mundo es como es y no de otro modo porque Dios así lo hizo, mientras no sepamos por qué razón lo hizo así, no es decir nada. Y si sabemos la razón de haberlo así hecho Dios, éste sobra, y la razón basta. Si todo fuera matemáticas, si no hubiese

elemento irracional, no se habría acudido a esa explicación de un Sumo Ordenador, que no es sino la razón de lo irracional y otra tapadera de nuestra ignorancia. Y no hablemos de aquella ridícula ocurrencia de que, echando al azar caracteres de imprenta, no puede salir compuesto el *Quijote*. Saldría compuesta cualquier otra cosa que llegaría a ser un *Quijote* para los que a ella tuviésem que atenerse y en ella se formasen y formarían parte de ella.

Esa ya clásica supuesta prueba redúcese, en el fondo, a hipostatizar o sustantivar la explicación o razón de un fenómeno, a decir que la Mecánica hace el movimiento; la Biología, la vida; la Filología, el lenguaje; la Química, los cuerpos, sin más que mayusculizar la ciencia y convertirla en una potencia distinta de los fenómenos de que la extraemos y distinta de nuestra mente que la extrae. Pero a ese Dios así obtenido, y que no es sino la razón hipostatizada y proyectada al infinito, no hay manera de sentirlo como algo vivo y real y ni aun de concebirlo sino como una mera idea que con nosotros morirá.

Pregúntase, por otra parte, si una cosa cualquiera imaginada, pero no existente, no existe porque Dios no lo quiere, o no lo quiere Dios porque no existe, y respecto a lo imposible, si es que no puede ser porque Dios así lo quiere, o no lo quiere Dios porque ello en sí y por su absurdo mismo no puede ser. Dios tiene que someterse a la ley orgánica de contradicción, y no puede hacer, según los teólogos, que dos más dos hagan más o menos que cuatro. La ley de la necesidad está sobre El o es El mismo. Y en el orden moral se pregunta si la mentira, o el homicidio, o el adulterio, son malos porque así lo estableció o si lo estableció así porque ello es malo. Si lo primero, Dios es un Dios caprichoso y absurdo que establece una ley, pudiendo haber establecido otra, u obedece a una naturaleza y esencia intrínseca de las cosas mis-

mas independiente de El, es decir, de su voluntad soberana; y si es así, si obedece a una razón de ser de las cosas, esta razón, si la conociésemos, nos bastaría sin necesidad alguna de más Dios, y no conociéndola, ni Dios tampoco nos aclara nada. Esa razón estaría sobre Dios. Ni vale decir que esa razón es Dios mismo, razón suprema de las cosas. Una razón así, necesaria, no es algo personal. La personalidad la da la voluntad. Y este problema de las relaciones entre la razón, necesariamente necesaria, de Dios y su voluntad, necesariamente libre, lo que hará siempre del Dios lógico o aristotélico un Dios contradictorio.

Los teólogos escolásticos no han sabido nunca desentenderse de las dificultades en que se veían metidos al tratar de conciliar la libertad humana con la presencia divina y el conocimiento que Dios tiene de lo futuro contingente y libre; y es porque, en rigor, el Dios racional es completamente inaplicable a lo contingente, pues que la noción de contingencia no es, en el fondo, sino la noción de irracionalidad. El Dios racional es forzosamente necesario en su ser y en su obrar, no puede hacer en cada caso sino lo mejor, y no cabe que haya varias cosas igualmente mejores, pues entre infinitas posibilidades sólo hay una que sea la más acomodada a su fin, como entre las infinitas líneas que pueden trazarse de un punto a otro sólo hay una recta. Y el Dios racional, el Dios de la razón, no puede menos sino seguir en cada caso la línea recta, la más conducente al fin que se propone, fin necesario como es necesaria la única recta dirección que a El conduce. Y así la divinidad de Dios es sustituida por su necesidad. Y en la necesidad de Dios parece su voluntad libre, es decir, su personalidad conciente. El Dios que anhelamos, el Dios que ha de salvar nuestra alma de la nada, el Dios inmortalizador, tiene que ser un Dios arbitrario.

Y es que Dios no puede ser Dios porque piensa,

sino porque obra, porque crea; no es un Dios contemplativo, sino activo. Un Dios Razón, un Dios teórico o contemplativo, como es el Dios éste del racionalismo teológico, es un Dios que se diluye en su propia contemplación. A este Dios corresponde, como veremos, la visión beatífica como expresión suprema de la felicidad eterna. Un Dios quietista, en fin, como es quietista, por su esencia misma, la razón.

Queda la otra famosa prueba, la del consentimiento, supuesto unánime, de los pueblos todos en creer en un Dios. Pero esta prueba no es, en rigor, racional ni a favor del Dios racional que explica el Universo, sino del Dios cordial que nos hace vivir. Sólo podríamos llamarla racional en el caso de que creyésemos que la razón es el consentimiento, más o menos unánime, de los pueblos, el sufragio universal, en el caso de que hiciésemos razón a la *vox populi* que se dice ser *vox Dei*.

Así lo creía aquel trágico y ardiente Lamennais, el que dijo que la vida y la verdad no son sino una sola y misma cosa —¡ojalá!—, y que declaró a la razón una, universal, perpetua y santa. (*Essai sur l'indifférence*, IV.^a part., cap. VIII.) Y glosó el “o hay que creer a todos o a ninguno” —*aut omnibus credendum est aut nemini*—, de Lactancio, y aquello de Heráclito de que toda opinión individual es falible, y lo de Aristóteles de que la más fuerte prueba es el consentimiento de los hombres todos, y sobre todo lo de Plinio (en *Paneg. Trajani*, LXII), de que ni engaña uno a todos ni todos a uno —*nemo omnes, neminem omnes fefellerunt*—. ¡Ojalá! Y así se acaba en lo de Cicerón (*De natura deorum*, lib. III, cap. II, 5 y 6), de que hay que creer a nuestros mayores, aun sin que nos den razones, *maioribus autem nostris, ctiam nulla ratione reddita, credere*.

Sí, supongamos que es universal y constante esa opinión de los antiguos que nos dice que lo divino

penetra a la Naturaleza toda, y que sea un dogma paternal, *πατριος δοξα* como dice Aristóteles (*Metaphysica*, libro VII, cap. VII): eso probaría sólo que hay un motivo que lleva a los pueblos y a los individuos —sean todos o casi todos o muchos— a creer en un Dios. Pero ¿no es que hay acaso ilusiones y falacias que se fundan en la naturaleza misma humana? ¿No empiezan los pueblos todos por creer que el Sol gira en torno de ellos? Y no es natural que propendamos todos a creer lo que satisface nuestro anhelo? ¿Diremos con W. Hermann (1) “que si hay un Dios, no se ha dejado sin indicársenos de algún modo, y quiere ser hallado por nosotros”?

Piadoso deseo, sin duda, pero no razón en su estricto sentido, como no le apliquemos la sentencia agustiniana, que tampoco es razón, de “pues me buscas, es que me encontraste”, creyendo que es Dios quien hace que le busquemos.

Ese famoso argumento del consentimiento supuesto unánime de los pueblos, que es el que con un seguro instinto más emplearon los antiguos, no es, en el fondo y trasladado de la colectividad al individuo, sino la llamada prueba moral, la que Kant, en su *Crítica de la razón práctica*, empleó, la que se saca de nuestra conciencia —o más bien de nuestro sentimiento de la divinidad—, y que no es una prueba estricta y específicamente racional, sino vital, y que no puede ser aplicada al Dios lógico, al *ens summum*, al Ser simplicísimo y abstractísimo, al primer motor inmóvil e impasible, al Dios Razón, en fin, que ni sufre ni anhela, sino al Dios biótico, al Ser complejísimo y concretísimo, al Dios paciente que sufre y anhela en nosotros y con nosotros, al

¹ *Christlich systematische Religion*, en el tomo *Systematische Christliche Religion*, de la colección *Die Kultur der Gegenwart*, editada por el P. Hinneberg.

Padre de Cristo, al que no se puede ir sino por el Hombre, por su Hijo (v. Juan, XIV, 6), y cuya revelación es histórica, o, si se quiere, anecdótica, pero no filosófica, no categórica.

El consentimiento unánime —¡supongámoslo así!— de los pueblos, o sea el universal anhelo de las almas todas humanas que llegaron a la conciencia de su humanidad que quiere ser fin y sentido del Universo, ese anhelo, que no es sino aquella esencia misma del alma, que consiste en su conato por persistir eternamente y porque no se rompa la continuidad de la conciencia, nos lleva al Dios humano, antropomórfico, proyección de nuestra conciencia a la Conciencia del Universo, al Dios que da finalidad y sentido humanos al Universo y que no es el *ens summum*, el *primum movens* ni el creador del Universo, no es la Idea-Dios. Es un Dios vivo, subjetivo —pues que no es sino la subjetividad objetivada o la personalidad universalizada—, que es más que mera idea, y antes que razón es voluntad. Dios es Amor, esto es, Voluntad. La razón, el Verbo, deriva de El; pero El, el Padre, es, ante todo, Voluntad.

“No cabe duda alguna —escribe Ritschl (*Rechtfertigung und Versöhnung*, III, cap. v)— que la personalidad espiritual de Dios se estimaba muy imperfectamente en la antigua teología al limitarla a las funciones de conocer y querer. La concepción religiosa no puede menos de aplicar a Dios también el atributo del sentimiento espiritual. Pero la antigua teología ateniase a la impresión de que el sentimiento y el afecto son notas de una personalidad limitada y creada, y transformaba la concepción religiosa de la felicidad de Dios, verbigracia, en el eterno conocerse a sí mismo, y la del odio en el habitual propósito de castigar el pecado.” Sí, aquel Dios lógico, obtenido *via negationis*, era un Dios que, en rigor, ni amaba ni odiaba, porque ni gozaba ni sufría, un

Dios sin pena ni gloria, inhumano, y en justicia una justicia racional o matemática, esto es, una injusticia.

Los atributos del Dios vivo, del Padre de Cristo, hay que deducirlos de su revelación histórica en el Evangelio y en la conciencia de cada uno de los creyentes cristianos, y no de razonamientos metafísicos que sólo llevan al Dios-Nada, de Escoto Erigena, al Dios racional o panteístico, al Dios ateo, en fin, a la Divinidad despersonalizada.

Y es que al Dios vivo, al Dios humano, no se llega por camino de razón, sino por camino de amor y de sufrimiento. La razón nos aparta más bien de El. No es posible conocerle para luego amarle; hay que empezar por amarle, por anhelarle, por tener hambre de El, antes de conocerle. El conocimiento de Dios procede del amor a Dios, y es un conocimiento que poco o nada tiene de racional. Porque Dios es indefinible. Querer definir a Dios es pretender limitarlo en nuestra mente, es decir, matarlo. En cuanto tratamos de definirlo, nos surge la nada.

La idea de Dios de la pretendida teodicea racional no es más que una hipótesis, como, por ejemplo, la idea del éter.

Este, el éter, en efecto, no es sino una entidad supuesta, y que no tiene valor sino en cuanto explica lo que por ella tratamos de explicarnos: la luz, o la electricidad, o la gravitación universal, y sólo en cuanto no se pueda explicar estos hechos de otro modo. Y así, la idea de Dios es una hipótesis también que sólo tiene valor en cuanto con ella nos explicamos lo que tratamos con ella de explicarnos: la existencia y esencia del Universo, y mientras no se expliquen mejor de otro modo. Y como en realidad no nos la explicamos ni mejor ni peor con esa idea que sin ella, la idea de Dios, suprema petición de principio, marra.

Pero si el éter no es sino una hipótesis para ex

plicar la luz, el aire, en cambio, es una cosa inmediatamente sentida; y aunque con él no nos expliquésemos el sonido, tendríamos siempre su sensación directa, sobre todo la de su falta, en momento de ahogo, de hambre de aire. Y de la misma manera, Dios mismo, no ya la idea de Dios, puede llegar a ser una realidad inmediatamente sentida; y aunque no nos expliquemos con su idea ni la existencia ni la esencia del Universo, tenemos a las veces el sentimiento directo de Dios, sobre todo en los momentos de ahogo espiritual. Y este sentimiento, obsérvese bien, porque en esto estriba todo lo trágico de él y el sentimiento trágico todo de la vida, es un sentimiento de hambre de Dios, de carencia de Dios. Creer en Dios es, en primera instancia, y como veremos, querer que haya Dios, no poder vivir sin El.

Mientras peregriné por los campos de la razón a busca de Dios, no pude encontrarle porque la idea de Dios no me engañaba, ni pude tomar por Dios a una idea, y fué entonces, cuando erraba por los páramos del racionalismo, cuando me dije que no debemos buscar más consuelo que la verdad, llamando así a la razón, sin que por eso me consolara. Pero al ir hundiéndome en el escepticismo racional de una parte y en la desesperación sentimental de otra, se me encendió el hambre de Dios y el ahogo de espíritu me hizo sentir con su falta su realidad. Y quise que haya Dios, que exista Dios. Y Dios no existe, sino que más bien sobre-existe y está sustentando nuestra existencia, existiéndonos.

Dios, que es el Amor, el Padre del Amor, es hijo del amor en nosotros. Hay hombres lijeros y exteriores, esclavos de la razón que nos exterioriza, que creen haber dicho algo con decir que lejos de haber hecho Dios al hombre a su imagen y semejanza, es el hombre el que a su imagen y semejanza se hace

sus dioses o su Dios (1), sin reparar, los muy livianos que si esto segundo es, como realmente es, así, se debe a que no es menos verdad lo primero. Dios y el hombre se hacen mutuamente, en efecto; Dios se hace o se revela en el hombre, y el hombre se hace en Dios, Dios se hizo a sí mismo, *Deus ipse se fecit*, dijo Lactancio (*Divinarum institutionum*, II, 8), y podemos decir que se está haciendo, y en el hombre y por el hombre. Y si cada cual de nosotros, en el empuje de su amor, en su hambre de divinidad, se imagina a Dios a su medida, y a su medida se hace Dios para él, hay un Dios colectivo, social, humano, resultante de las imaginaciones todas humanas que le imaginan. Porque Dios es y se revela en la colectividad. Y es Dios la más rica y más personal concepción humana.

Nos dijo el Maestro de divinidad que seamos perfectos como es perfecto nuestro Padre que está en los cielos (Mat., v, 48), y en el orden del sentir y el pensar, nuestra perfección consiste en ahincarnos porque nuestra imaginación llegue a la total imaginación de la humanidad de que formamos, en Dios, parte.

Conocida es la doctrina lógica de la contraposición entre la extensión y la comprensión de un concepto, y cómo a medida que la una crece la otra mengua. El concepto más extenso y a la par menos comprensivo es el de ente o cosa que abarca todo lo existente y no tiene más nota que la de ser, y el concepto más comprensivo y el menos extenso es el del universo, que sólo a sí mismo se aplica y comprende todas las notas existentes. Y el Dios lógico o racional, el Dios obtenido por vía de negación, el ente sumo, se sume, como realidad, en la nada, pues el ser puro y la pura nada, según enseñaba Hegel,

¹ *Dieu a fait l'homme à son image, mais l'homme le lui a bien rendu*, Voltaire. (Nota del autor de la versión inglesa.)

se identifican. Y el Dios cordial o sentido, el Dios de los vivos, es el Universo mismo personalizado, es la Conciencia del Universo.

Un Dios universal y personal, muy otro que el Dios individual del rígido monoteísmo metafísico.

Debo aquí advertir una vez más cómo opongo la individualidad a la personalidad, aunque se necesiten una a otra. La individualidad es, si puedo así expresarme, el continente, y la personalidad, el contenido; o podría también decir en un cierto sentido que mi personalidad es mi comprensión, lo que comprendo y encierro en mí —y que es de una cierta manera todo el Universo—, y mi individualidad es mi extensión; lo uno, lo infinito mío, y lo otro, mi finito. Cien tinajas de fuerte casco de barro están vigorosamente individualizadas, pero pueden ser iguales y vacías, o a lo sumo llenas del mismo líquido homogéneo, mientras que dos vejigas de membrana sutilísima, a través de la cual se verifica activa ósmosis y exósmosis, pueden diferenciarse fuertemente y estar llenas de líquidos muy complejos. Y así puede uno destacarse fuertemente de otros, en cuanto individuo, siendo como un crustáceo espiritual, y ser pobrísimo de contenido diferencial. Y sucede más aún, y es que cuanto más personalidad tiene uno, cuanto mayor riqueza interior, cuanto más sociedad en sí mismo, menos rudamente se divide de los demás. Y de la misma manera, el rígido Dios del deísmo, del monoteísmo aristotélico, el *ens summum*, es un ser en quien la individualidad, o más bien la simplicidad, ahoga a la personalidad. La definición le mata, porque definir es poner fines, es limitar, y no cabe definir lo absolutamente indefinible. Carece ese Dios de riqueza interior; no es sociedad en sí mismo. Y a esto obvió la revelación vital con la creencia en la Trinidad que hace de Dios una sociedad, y hasta una familia en sí, y no ya un puro

individuo. El Dios de la fe es personal; es persona, porque incluye tres personas, puesto que la personalidad no se siente aislada. Una persona aislada deja de serlo. ¿A quién, en efecto, amaría? Y si no ama, no es persona. Ni cabe amarse a sí mismo siendo simple y sin desdoblarse por el amor.

Fué el sentir a Dios como Padre lo que trajo consigo la fe en la Trinidad. Porque un Dios Padre no puede ser un Dios soltero, esto es, solitario. Un padre es siempre padre de familia. Y el sentir a Dios como Padre, ha sido una perenne sugestión a concebirlo, no ya antropomórficamente, es decir, como a hombre —*ánthropos*—, sino andromórficamente, como a varón —*aner*—. A Dios Padre, en efecto, concébelo la imaginación popular cristiana como a un varón. Y es porque el hombre, *homo*, *άνθρωπος*, no se nos presenta como varón, *vir*, *άνηρ*, o como *muller*, *γυνή*. A lo que puede añadirse el niño, que es neutro. Y de aquí, para completar con la imaginación la necesidad sentimental de un Dios hombre perfecto, esto es, familia, el culto al Dios Madre, a la Virgen María, y el culto al niño Jesús.

El culto a la Virgen, en efecto, la mariolatría, que ha ido poco a poco elevando en dignidad lo divino de la Virgen, hasta casi deificarla, no responde sino a la necesidad sentimental de que Dios sea hombre perfecto, de que entre la feminidad en Dios. Desde la expresión de Madre de Dios, *θεοτόκος*, *dei-para*, ha ido la piedad católica exaltando a la Virgen María hasta declararla corredentora y proclamar dogmática su concepción sin mancha de pecado original, lo que la pone ya entre la Humanidad y la Divinidad y más cerca de ésta que de aquélla. Y alguien ha manifestado su sospecha de que, con el tiempo, acaso se llegue a hacer de ella algo así como una persona divina más.

Y tal vez no por esto la Trinidad se convirtiese

en Cuaternidad. Si πνευμα, espíritu en griego, en vez de ser neutro fuese femenino, ¿quién sabe si no se hubiese hecho ya de la Virgen María una encarnación o humanación del Espíritu Santo? El texto del Evangelio, según Lucas, en el versillo 35 del capítulo 1, donde se narra la Anunciación por el ángel Gabriel que le dice: “El Espíritu Santo vendrá sobre ti”, πνευμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σε, habría bastado para una encendida piedad que sabe siempre plegar a sus deseos la especulación teológica. Y habríase hecho un trabajo dogmático paralelo al de la divinización de Jesús, el Hijo, y su identificación con el Verbo.

De todos modos, el culto a la Virgen, a lo eterno femenino, o más bien a lo divino femenino, a la maternidad divina, acude a completar la personalización de Dios haciéndole familia.

En uno de mis libros (*Vida de Don Quijote y Sancho*, segunda parte, cap. LXVII), he dicho que “Dios era y es en nuestras mentes masculino. Su modo de juzgar y condenar a los hombres, modo de varón, no de persona humana por encima de sexo; modo de Padre. Y para compensarlo hacía falta la Madre, la Madre que perdona siempre, la Madre que abre siempre los brazos al hijo cuando huye éste de la mano levantada o del ceño fruncido del irritado padre; la madre en cuyo regazo se busca como consuelo una oscura remembranza de aquella tibia paz de la inconciencia que dentro de él fué el alba que precedió a nuestro nacimiento y un dejo de aquella dulce leche que embalsamó nuestros sueños de inocencia; la madre que no conoce más justicia que el perdón, ni más ley que el amor. Nuestra pobre e imperfecta concepción de un Dios con largas barbas y voz de trueno, de un Dios que impone preceptos y pronuncia sentencias, de un Dios Amo de casa, *Pater familias* a la romana, necesitaba compensarse

y completarse; y como en el fondo no podemos concebir al Dios personal y vivo, no ya por encima de rasgos humanos, mas ni aun por encima de rasgos varoniles, y menos un Dios neutro o hermafrodita, acudimos a darle un Dios femenino, y junto al Dios Padre hemos puesto a la Diosa Madre, a la que perdona siempre, porque como mira con amor ciego, ve siempre el fondo de la culpa y en ese fondo la justicia única del perdón...”

A lo que debo ahora añadir que no sólo no podemos concebir al Dios vivo y entero como solamente varón, sino que no le podemos concebir como solamente individuo, como proyección de un yo solitario, fuera de sociedad, de un yo en realidad abstracto. Mi yo vivo es un yo que es en realidad un nosotros; mi yo vivo, personal, no vive sino en los demás, de los demás y por los demás yos; procedo de una muchedumbre de abuelos y en mí los llevo en extracto, y llevo a la vez en mí en potencia una muchedumbre de nietos, y Dios, proyección de mi yo al infinito —o más bien yo proyección de Dios a la finito— es también muchedumbre. Y de aquí, para salvar la personalidad de Dios, es decir, para salvar al Dios vivo, la necesidad de fe —esto es sentimental e imaginativa— de concebirle y sentirle con una cierta multiplicidad interna.

El sentimiento pagano de divinidad viva obvió a esto con el politeísmo. Es el conjunto de sus dioses, la república de éstos, lo que constituye realmente su Divinidad. El verdadero Dios del paganismo helénico es más bien que Zeus Padre (*Júpiter*), la sociedad toda de los dioses y semi-dioses. Y de aquí la solemnidad de la invocación de Demóstenes cuando invocaba a los dioses todos y a todas las diosas: τοῖς θεοῖς εὐχόμεναι κασιπὰί πασαις. Y cuando los razonadores sustantivaron el término dios, θεός, que es propiamente un adjetivo, una cualidad predicada de cada

uno de los dioses, y le añadieron un artículo, forjaron *el dios* — ὁ θεός — abstracto o muerto del racionalismo filosófico, una cualidad sustantivada y falta de personalidad por lo tanto. Porque *el dios* no es más que *lo divino*. Y es que de sentir la divinidad en todo no puede pasarse, sin riesgo para el sentimiento, a sustantivarla y hacer de la Divinidad Dios. Y el Dios aristotélico, el de las pruebas lógicas, no es más que la Divinidad, un concepto y no una persona viva o que se pueda sentir y con la que pueda por el amor comunicarse el hombre. Ese Dios que no es sino un adjetivo sustantivado es un dios constitucional que reina, pero no gobierna; la Ciencia es su carta constitucional.

Y en el propio paganismo greco-latino, la tendencia al monoteísmo vivo se ve en concebir y sentir a Zeus como padre, Ζεὺς πατὴρ que le llama Homero, *Iu-piter*, o sea *Iu-pater* entre los latinos, y padre de toda una dilatada familia de dioses y diosas que con él constituyen la Divinidad.

De la conjunción del politeísmo pagano con el monoteísmo judaico, que había tratado por otros medios de salvar la personalidad de Dios, resultó el sentimiento del Dios católico, que es sociedad, como era sociedad ese Dios pagano de que dije, y es uno como el Dios de Israel acabó siéndolo. Y tal es la Trinidad cuyo más hondo sentido rara vez ha logrado comprender el deísmo racionalista, más o menos impregnado de cristianismo, pero siempre unitario o sociniano.

Y es que sentimos a Dios, más bien que como una conciencia sobrehumana, como la conciencia misma del linaje humano todo, pasado, presente y futuro, como la conciencia colectiva de todo el linaje, y aún más, como la conciencia total e infinita que abarca y sostiene las conciencias todas, infra-humanas, humanas y acaso sobre-humanas. La divinidad

que hay en todo, desde la más baja, es decir, desde la menos conciente forma viva hasta la más alta, pasando por nuestra conciencia humana, la sentimos personalizada, conciente de sí misma, en Dios. Y a esa gradación de conciencias, sintiendo el salto de la nuestra humana a la plenamente divina, a la universal, responde la creencia en los ángeles, con sus diversas jerarquías, como intermedios entre nuestra conciencia humana y la de Dios. Gradaciones que una fe coherente consigo misma ha de creer infinitas, pues sólo por infinito número de grados puede pasarse de lo finito a lo infinito.

El racionalismo deísta concibe a Dios como Razón del Universo, pero su lógica le lleva a concebirlo como una razón impersonal, es decir, como una idea, mientras el vitalismo deísta siente e imagina a Dios como Conciencia y, por lo tanto, como persona o más bien como sociedad de personas. La conciencia de cada uno de nosotros, en efecto, es una sociedad de personas; en mí viven varios yos, y hasta los yos de aquellos con quienes vivo.

El Dios del racionalismo deísta, en efecto, el Dios de las pruebas lógicas de su existencia, el *ens realissimum* y primer motor inmóvil, no es más que una Razón suprema, pero en el mismo sentido en que podemos llamar razón de la caída de los cuerpos a la ley de la gravitación universal, que es su explicación. Pero dirá alguien que esa que llamamos ley de la gravitación universal, u otra cualquiera ley o un principio matemático, es una realidad propia e independiente, es un ángel, es algo que tiene conciencia de sí y de los demás, ¿que es persona? No, no es más que una idea sin realidad fuera de la mente del que la concibe. Y así ese Dios Razón, o tiene conciencia de sí o carece de realidad fuera de la mente de quien lo concibe. Y si tiene conciencia de sí, es ya una razón personal, y entonces todo el

valor de aquellas pruebas se desvanece, porque las tales pruebas sólo probaban una razón, pero no una conciencia suprema. Las matemáticas prueban un orden, una constancia, una razón en la serie de los fenómenos mecánicos, pero no prueban que esa razón sea conciente de sí. Es una necesidad lógica, pero la necesidad lógica no prueba la necesidad teológica o finalista. Y donde no hay finalidad no hay personalidad tampoco, no hay conciencia.

El Dios, pues, racional, es decir el Dios que no es sino Razón del Universo, se destruye a sí mismo en nuestra mente en cuanto tal Dios, y sólo renace en nosotros cuando en el corazón lo sentimos como persona viva, como Conciencia, y no ya sólo como Razón impersonal y objetiva del Universo. Para explicarnos racionalmente la construcción de una máquina nos basta conocer la ciencia mecánica del que la construyó; pero para comprender que la tal máquina exista, pues que la Naturaleza no las hace y sí los hombres, tenemos que suponer un ser conciente constructor. Pero esta segunda parte del razonamiento no es aplicable a Dios, aunque se diga que en El la ciencia mecánica y el mecanismo constructores de la máquina son una sola y misma cosa. Esta identificación no es racionalmente sino una petición de principio. Y así es como la razón destruye a esa Razón suprema en cuanto persona.

No es la razón humana, en efecto, razón que a su vez tampoco se sustenta sino sobre lo irracional, sobre la conciencia vital toda, sobre la voluntad y el sentimiento; no es esa nuestra razón la que puede probarnos la existencia de una Razón Suprema, que tendría a su vez que sustentarse sobre lo Supremo Irracional, sobre la Conciencia Universal. Y la revelación sentimental e imaginativa, por amor, por fe, por obra de personalización de esa Conciencia Suprema, es la que nos lleva a creer en el Dios vivo.

Y este Dios, el Dios vivo, tu Dios, nuestro Dios, está en mí, está en ti, vive en nosotros, y nosotros vivimos, nos movemos y somos en El. Y está en nosotros por el hambre que de El tenemos, por el anhelo, haciéndose apetecer. Y es el Dios de los humildes, porque Dios escogió lo necio del mundo para avergonzar a los sabios, y lo flaco para avergonzar a lo fuerte, según el Apóstol (1 Cor., 1, 27). Y es Dios en cada uno según cada uno lo siente y según le ama. "Si de dos hombres —dice Kierkegaard— reza el uno al verdadero Dios con insinceridad personal, y el otro con la pasión toda de la infinitud reza a un ídolo, es el primero el que en realidad ora a un ídolo, mientras que el segundo ora en verdad a Dios." Mejor es decir que es Dios verdadero Aquel a quien se reza y se anhela de verdad. Y hasta la superstición misma puede ser más reveladora que la teología. El viejo Padre de luengas barbas y melenas blancas, que aparece entre nubes llevando la bola del mundo en la mano, es más vivo y más verdadero que el *ens realissimum* de la teodicea.

La razón es una fuerza analítica, esto es, disolvente, cuando dejando de obrar sobre la forma de las intuiciones, ya sean del instinto individual de conservación, ya del instinto social de perpetuación, obra sobre el fondo, sobre la materia misma de ellas. La razón ordena las percepciones sensibles que nos dan el mundo material; pero cuando su análisis se ejerce sobre la realidad de las percepciones mismas, nos las disuelve y nos sume en un mundo aparential, de sombras sin consistencia, porque la razón fuera de lo formal es nihilista, aniquiladora. Y el mismo terrible oficio cumple cuando sacándola del suyo propio, la llevamos a escudriñar las intuiciones imaginativas que nos dan el mundo espiritual. Porque la razón aniquila y la imaginación *entera*, integra o totaliza; la razón por sí sola mata y la imaginación es la

que da vida. Si bien es cierto que la imaginación por sí sola, al darnos vida sin límite, nos lleva a confundirnos con todo, y en cuanto individuos, nos mata también, nos mata por exceso de vida. La razón, la cabeza, nos dice: "¡Nada!"; la imaginación, el corazón, nos dice: "¡Todo!", y entre nada y todo, fundiéndose el todo y la nada en nosotros, vivimos en Dios, que es todo, y vive Dios en nosotros, que sin El, somos nada. La razón repite: "¡Vanidad de vanidades, y todo vanidad!" Y la imaginación replica: "¡Plenitud de plenitudes, y todo plenitud!" Y así vivimos: la vanidad de la plenitud, o la plenitud de la vanidad.

Y tan de las entrañas del hombre arranca esta necesidad vital de vivir un mundo ilógico, irracional, personal o divino, que cuantos no creen en Dios o creen no creer en El, creen en cualquier diosecillo, o siquiera en un demoniejo, o en un agüero, o en una herradura que encontraron por acaso al azar de los caminos, y que guardan sobre su corazón para que les traiga buena suerte y les defienda de esa misma razón de que se imaginan ser fieles servidores y devotos.

El Dios de que tenemos hambre es el Dios a que oramos, el Dios del *pater noster*, de la oración dominical; el Dios a quien pedimos, ante todo y sobre todo, démonos o no de esto cuenta, que nos infunda fe, fe en El mismo, que haga que creamos en El, que se haga El en nosotros, el Dios a quien pedimos que sea santificado su nombre y que se haga su voluntad —su voluntad, no su razón—, así en la tierra como en el cielo, más sintiendo que su voluntad no puede ser sino la esencia de nuestra voluntad, el deseo de persistir eternamente.

Y tal es el Dios del amor, sin que sirva el que nos pregunten cómo sea, sino que cada cual consulte a su corazón y deje a su fantasía que se lo pinte en

las lontananzas del Universo, mirándole por sus millones de ojos, que son los luceros del cielo de la noche. Ese en que crees, lector, ése es tu Dios, el que ha vivido contigo en ti, y nació contigo y fué niño cuando eras tú niño, y fué haciéndose hombre según tú te hacías hombre y que se te disipa cuando te disipas, y que es tu principio de continuidad en la vida espiritual, porque es el principio de solidaridad entre los hombres todos y en cada hombre, y de los hombres con el Universo y que es como tú, persona. Y si crees en Dios, Dios cree en ti, y creyendo en ti te crea de continuo. Porque tú no eres en el fondo sino la idea que de ti tiene Dios; pero una idea viva, como de Dios vivo y conciente de sí, como de Dios Conciencia, y fuera de lo que eres en la sociedad no eres nada.

¿Definir a Dios? Sí, ése es nuestro anhelo: ése era el anhelo del hombre Jacob, cuando luchando la noche toda, hasta el rayar del alba, con aquella fuerza divina decía: “¡Dime, te lo ruego, tu nombre!” (Gen., xxxii, 29). Y oíd lo que aquel gran predicador cristiano, Federico Guillermo Robertson, predicaba en la capilla de la Trinidad de Brighton, el 10 de junio de 1849, diciendo (1): “Y esta es nuestra lucha —la lucha—. Que baje un hombre veraz a las profundidades de su propio ser y nos responda: ¿cuál es el grito que le llega de la parte más real de su naturaleza? ¿Es pidiendo el pan de cada día? Jacob pidió en su *primera* comunión con Dios esto: pidió seguridad, conservación. ¿Es acaso el que se nos perdonen nuestros pecados? Jacob tenía un pecado por perdonar; mas en éste, el más solemne momento de su existencia no pronunció una sílaba respecto a él.

¹ *Sermons by the Rev. Frederick W. Robertson, M. A. Collection of british authors.* Leipzig, Tauchnitz, 1, pág. 46. [First series, sermon IV, “Jacob's Wrestling”. Kegan Paul, Trench, Trübner and Co, London, 1898] (Adición en la versión inglesa).

¿O es acaso esto: "santificado sea tu nombre"? No, hermanos míos. De nuestra frágil, aunque humilde humanidad, la petición que surja en las horas más terrenales de nuestra religión puede ser esta de: "¡Salva mi alma!"; pero en los momentos menos terrenales es esta otra: "¡Dime tu nombre!"

"Nos movemos por un mundo de misterio, y la más profunda cuestión es la de cuál es el ser que nos está cerca siempre, a las veces sentido, jamás visto —que es lo que nos ha obsesionado desde la niñez con un sueño de algo soberanamente hermoso y que jamás se nos aclara—, que es lo que a las veces pasa por el alma como una desolación, como el soplo de las alas del Ángel de la Muerte, dejándonos aterrados y silenciosos en nuestra soledad —lo que nos ha tocado en lo más vivo, y la carne se ha estremecido de agonía, y nuestros afectos mortales se han contraído de dolor—, que es lo que nos viene en aspiraciones de nobleza y concepciones de sobrehumana excelencia. ¿Hemos de llamarle Ello o El? (*It or Her?*) ¿Qué es Ello? ¿Quién es El? Estos presentimientos de inmortalidad y de Dios, ¿qué son? ¿Son meras ansias de mi propio corazón no tomadas por algo vivo fuera de mí? ¿Son el sonido de mis propios anhelos que resuenan por el vasto vacío de la nada? ¿O he de llamarlas Dios, Padre, Espíritu, Amor? ¿Un ser vivo dentro o fuera de mí? Dime tu nombre, tú, ¡terrible misterio del amor! Tal es la lucha de toda mi vida seria."

Así Robertson. A lo que he de hacer notar que ¡dime tu nombre! no es en el fondo otra cosa que ¡salva mi alma! Le pedimos su nombre para que salve nuestra alma, para que salve el alma humana, para que salve la finalidad humana del Universo. Y si nos dicen que se llama El, que es, o *ens realissimum*, o Ser Supremo, o cualquier otro nombre metafísico, no nos conformamos, pues sabemos que todo nombre

metafísico es equis, y seguimos pidiéndole su nombre. Y sólo hay un nombre que satisfaga a nuestro anhelo, y este nombre es Salvador, Jesús. Dios es el amor que salva:

*For the loving worm within its clod,
Were diviner than a loveless God
Amid his worlds, I will dare to say.*

“Me atreveré a decir que el gusano que ama en su terrón sería más divino que un dios sin amor entre sus mundos”, dice Roberto Browning (*Christmas Eve and Easter Day*). Lo divino es el amor, la voluntad personalizadora y eternizadora, la que siente hambre de eternidad y de infinitud.

Es a nosotros mismos, es nuestra eternidad lo que buscamos en Dios, es que nos divinice. Fué ese mismo Browning el que dijo (*Saul, en Dramatic Lyrics*):

*Tis the weakness in strength, that I cry for! my flesh that I seek
In the Godhead!*

“¿Es la debilidad en la fuerza por lo que clamo; mi carne lo que busco en la Divinidad!”

Pero este Dios que nos salva, este Dios personal, Conciencia del Universo que envuelve y sostiene nuestras conciencias, este Dios que da finalidad humana a la creación toda, ¿existe? ¿Tenemos pruebas de su existencia?

Lo primero que aquí se nos presenta es el sentido de la noción esta de existencia. ¿Qué es existir y cómo son las cosas de que decimos que no existen?

Existir en la fuerza etimológica de su significado es estar fuera de nosotros, fuera de nuestra mente, *ex-sistere*. ¿Pero es que hay algo fuera de nuestra mente, fuera de nuestra conciencia que abarca a lo conocido todo? Sin duda que lo hay. La materia del conocimiento nos viene de fuera. ¿Y cómo es esa materia? Imposible saberlo, porque conocer es infor-

mar la materia, y no cabe, por tanto, conocer lo informe como informe. Valdría tanto como tener ordenado el caos.

Este problema de la existencia de Dios, problema racionalmente insoluble, no es en el fondo sino el problema de la conciencia, de la *ex-sistencia* y no de la *in-sistencia* de la conciencia, el problema mismo de la existencia sustancial del alma, el problema mismo de la perpetuidad del alma humana, el problema mismo de la finalidad humana del Universo. Creer en un Dios vivo y personal, en una conciencia eterna y universal que nos conoce y nos quiere, es creer que el Universo existe *para* el hombre. Para el hombre o para una conciencia en el orden de la humana, de su misma naturaleza, aunque sublimada, de una conciencia que nos conozca, y en cuyo seno viva nuestro recuerdo para siempre.

Acaso en un supremo y desesperado esfuerzo de resignación llegáramos a hacer, ya lo he dicho, el sacrificio de nuestra personalidad si supiéramos que al morir iba a enriquecer una Personalidad, una Conciencia Suprema; si supiéramos que el Alma Universal se alimenta de nuestras almas y de ellas necesita. Podríamos tal vez morir en una desesperada resignación o en una desesperación resignada entregando nuestra alma al alma de la Humanidad, legando nuestra labor, la labor que lleva el sello de nuestra persona, si esa humanidad hubiera de legar a su vez su alma a otra alma cuando al cabo se extinga la conciencia sobre esta Tierra de dolor de ansias. Pero ¿y si no ocurre así?

Y si el alma de la humanidad es eterna, si es eterna la conciencia colectiva humana, si hay una Conciencia del Universo y ésta es eterna, ¿por qué nuestra propia conciencia individual, la tuya, lector, la mía, no ha de serlo?

¿En todo el vasto Universo habría de ser esto de

la conciencia que se conoce, se quiere y se siente, una excepción unida a un organismo que no puede vivir sino entre tales y cuales grados de calor, un pasajero fenómeno? No es, no, una mera curiosidad lo de querer saber si están o no los astros habitados por organismos vivos animados, por conciencias hermanas de las nuestras, y hay un profundo anhelo en el ensueño de la trasmigración de nuestras almas por los astros que pueblan las vastas lontananzas del cielo. El sentimiento de lo divino nos hace desear y creer que todo es animado, que la conciencia, en mayor o menor grado, se extiende a todo. Queremos no sólo salvarnos, sino salvar al mundo de la nada. Y para esto Dios. Tal es su finalidad sentida.

¿Qué sería un universo sin conciencia alguna que lo reflejase y lo conociese? ¿Qué sería la razón objetivada, sin voluntad ni sentimiento? Para nosotros, lo mismo que la nada; mil veces más pavoroso que ella.

Si tal supuesto llega a ser realidad, nuestra vida carece de valor y de sentido.

No es, pues, necesidad racional, sino angustia vital, lo que nos lleva a creer en Dios. Y creer en Dios es ante todo y sobre todo, he de repetirlo, sentir hambre de Dios, hambre de divinidad, sentir su ausencia y vacío, querer que Dios exista. Y es querer salvar la finalidad humana del Universo. Porque hasta podría llegar uno a resignarse a ser absorbido por Dios si en una Conciencia se funda nuestra conciencia, si es la conciencia el fin del Universo.

“Dijo el malvado en su corazón: no hay Dios.” Y así es en verdad. Porque un justo puede decirse en su cabeza “; Dios no existe!” Pero en el corazón sólo puede decirselo el malvado. No creer que haya Dios o creer que no le haya, es una cosa; resignarse a que no le haya, es otra, aunque inhumana y horrible; pero no querer que le haya, excede a toda otra

monstruosidad moral. Aunque de hecho los que reniegan de Dios es por desesperación de no encontrarlo.

Y ahora viene de nuevo la pregunta racional, esfíngica —la Esfinge, en efecto, es la razón— de: ¿existe Dios? Esa persona eterna y eternizadora que da sentido —y no añadiré humano, porque no hay otro— al Universo, ¿es algo sustancial fuera de nuestra conciencia, fuera de nuestro anhelo? He aquí algo insoluble, y vale más que así lo sea. Bástele a la razón el no poder probar la imposibilidad de su existencia.

Crear en Dios es anhelar que le haya y es, además, conducirse como si le hubiera; es vivir de ese anhelo y hacer de él nuestro íntimo resorte de acción. De este anhelo o hambre de divinidad surge la esperanza; de ésta la fe, y de la fe y la esperanza, la caridad; de ese anhelo arrancan los sentimientos de belleza, de finalidad, de bondad.

Veámoslo.

IX

FE, ESPERANZA Y CARIDAD

Sanctiusque ne reverentius visum de actis
deorum credere quam scire.

TÁCITO, *Germania*, 34.

A este Dios cordial o vivo se llega, y se vuelve a El cuando por el Dios lógico o muerto se le ha dejado, por camino de fe y no de convicción racional o matemática.

¿Y qué cosa es fe?

Así pregunta el catecismo de la doctrina cristiana que se nos enseñó en la escuela, y contesta así: “Creer lo que no vimos”.

A lo que hace ya una docena de años corregí en un ensayo diciendo: “¡ Creer lo que no vimos, no!, sino creer lo que no vemos” (1). Y antes os he dicho que creer en Dios es, en primera instancia al menos, querer que le haya, anhelar la existencia de Dios.

La virtud teologal de la fe es, según el Apóstol Pablo, cuya definición sirve de base a las tradicionales disquisiciones cristianas sobre ella, “la sustancia de las cosas que se espera, la demostración de lo que no se ve”, *ελπιζομενων υποστασις, πραγματαυων ελεγχος ου βλεπομενω* (Hebreos, XI, 1).

¹ En el titulado “La fe”, incluido en este mismo tomo (N. del E.)

La sustancia, o más bien el sustento o base de la esperanza, la garantía de ella. Lo cual conexas, y más que conexas subordina, la fe a la esperanza. Y de hecho no es que esperamos porque creemos, sino más bien que creemos porque esperamos. Es la esperanza en Dios, esto es, el ardiente anhelo de que haya un Dios que garantice la eternidad de la conciencia, lo que nos lleva a creer en El.

Pero la fe, que es al fin y al cabo algo compuesto en que entra un elemento conocitivo, lógico o racional juntamente con uno afectivo, biótico o sentimental, y en rigor irracional, se nos presenta en forma de conocimiento. Y de aquí la insuperable dificultad de separarla de un dogma cualquiera. La fe pura, libre de dogmas, de que tanto escribí en un tiempo, es un fantasma. Ni con inventar aquello de la fe en la fe misma se salía del paso. La fe necesita una materia en que ejercerse.

El creer es una forma de conocer, siquiera no fuese otra cosa que conocer nuestro anhelo vital y hasta formularlo. Sólo que el término creer tiene en nuestro lenguaje corriente una doble y hasta contradictoria significación, queriendo decir, por una parte, el mayor grado de adhesión de la mente a un conocimiento como verdadero, y de otra parte, una débil y vacilante adhesión. Pues si en un sentido creer algo es el mayor asentimiento que cabe dar, la expresión "creo que sea así, aunque no estoy de ello seguro", es corriente y vulgar.

Lo cual responde a lo que respecto a la incertidumbre, como base de fe, dijimos. La fe más robusta, en cuanto distinta de todo otro conocimiento que no sea *pístico* o de fe —fiel, como si dijéramos—, se basa en incertidumbre. Y es porque la fe, garantía de lo que se espera, es, más que adhesión racional a un principio teórico, confianza en la persona que nos asegura algo. La fe supone un elemento personal objetivo.

Más bien que creemos algo, creemos a alguien que nos promete o asegura esto o lo otro. Se cree a una persona y a Dios en cuanto persona y personalización del Universo.

Este elemento personal, o religioso, en la fe es evidente. La fe, suele decirse, no es en sí ni un conocimiento teórico o adhesión racional a una verdad, ni se explica tampoco suficientemente su esencia por la confianza en Dios. "La fe es la sumisión íntima a la autoridad espiritual de Dios, la obediencia inmediata. Y en cuanto esta obediencia es el medio de alcanzar un principio racional, es la fe una convicción personal." Así dice Seeberg (1).

La fe que definió San Pablo, la πίστις, *pistis* griega, se traduce mejor por confianza. La voz *pistis*, en efecto, procede del verbo πίθω, *peitho*, que si en su voz activa significa persuadir, en la media equivale a confiar en uno, hacerle caso, fiarse de él, obedecer. Y fiarse, *fidare se*, procede del tema *fid* —de donde *fides*, fe, y de donde también confianza—. Y el tema griego πίθ —*pith*— y el latino *fid*, parecen hermanos. Y en resolución, que la voz misma fe lleva en su origen implícito el sentido de confianza, de rendimiento a una voluntad ajena, a una persona. Sólo se confía en las personas. Confiase en la Providencia que concebimos como algo personal y conciente, no en el Hado, que es algo impersonal. Y así se cree en quien nos dice la verdad, en quien nos da la esperanza; no en la verdad misma directa e inmediatamente, no en la esperanza misma.

Y este sentido personal o más bien personificante de la fe, se delata hasta en sus formas más bajas, pues es el que produce la fe en la ciencia iníusa, en la inspiración, en el milagro. Conocido es, en efecto, el

¹ Reinold Seeberg, *Christliche-protestantische Ethik*, en la *Systematische Christliche Religion*, de la colección *Die Kultur der Gegenwart*.

caso de aquel médico parisiense que al ver que en su barrio le quitaba un curandero la clientela, trasladóse a otro, al más distante, donde por nadie conocido, anunciándose como curandero y conduciéndose como tal. Y al denunciarle por ejercicio ilegal de la Medicina, exhibió su título, viniendo a decir poco más o menos esto: "Soy médico, pero si como tal me hubiese anunciado, no habría obtenido la clientela que como curandero tengo; mas ahora, al saber mis clientes que he estudiado medicina y posco título de médico, huirán de mí a un curandero que les ofrezca la garantía de no haber estudiado, de curar por inspiración". Y es que se desacredita al médico a quien se le prueba que no posee título ni hizo estudios, y se desacredita al curandero a quien se le prueba que los hizo y que es médico titulado. Porque unos creen en la ciencia, en el estudio, y otros creen en la persona, en la inspiración y hasta en la ignorancia.

"Hay una distinción en la geografía del mundo que se nos presenta cuando establecemos los diferentes pensamientos y deseos de los hombres respecto a su religión. Recordemos cómo el mundo todo está en general dividido en dos hemisferios por lo que a esto hace. Una mitad del mundo, el gran Oriente oscuro, es místico. Insiste en no ver cosa alguna demasiado claro. Poned distinta y clara una cualquiera de las grandes ideas de la vida, e inmediatamente le parece al oriental que no es verdadera. Tiene un instinto que le dice que los más vastos pensamientos son demasiado vastos para la mente humana, y que si se presentan en formas de expresión que la mente humana puede comprender, se violenta su naturaleza y se pierde su fuerza. Y por otra parte, el occidental exige claridad y se impacienta con el misterio. Le gusta una proposición definida tanto como a su hermano del Oriente le desagrada. Insiste en saber lo que significan para su vida personal las fuerzas eternas e infinitas, cómo

han de hacerle personalmente más feliz y mejor y casi cómo han de construir la casa que le abrigue y cocerle la cena en el fogón... Sin duda hay excepciones; místicos en Boston y San Luis, hombres atendidos a los hechos en Bombay y Calcuta. Ambas disposiciones de ánimo no pueden estar separadas una de otra por un océano o una cordillera. En ciertas naciones y tierras, como por ejemplo, entre los judíos y en nuestra propia Inglaterra, se mezclan mucho. Pero, en general, dividen así el mundo. El Oriente cree en la luz de luna del misterio; el Occidente en el mediodía del hecho científico. El Oriente pide al Eterno vagos impulsos; el Occidente coje el presente con ligera mano y no quiere soltarlo hasta que le dé motivos razonables, inteligentes. Cada uno de ellos entiende mal al otro, desconfía de él, y hasta en gran parte le desprecia. Pero ambos hemisferios juntos, y no uno de ellos por sí, forman el mundo todo." Así dijo en uno de sus sermones el reverendo Philips Brooks, obispo que fué de Massachussets, el gran predicador unitariano (v. *The mystery of Iniquity and Other Sermons*, sermón XII).

Podríamos más bien decir que en el mundo todo, lo mismo en Oriente que en Occidente, los racionalistas buscan la definición y creen en el concepto, y los vitalistas buscan la inspiración y creen en la persona. Los unos estudian el Universo para arrancarle sus secretos; los otros rezan a la Conciencia del Universo, tratan de ponerse en relación inmediata con el Alma del mundo, con Dios, para encontrar garantía o sustancia a lo que esperan, que es no morir-se, y demostración de lo que no ven.

Y como la persona es una voluntad y la voluntad se refiere siempre al porvenir, el que cree, cree en lo que vendrá, esto es, en lo que espera. No se cree, en rigor, lo que es y lo que fué, sino como garantía, como sustancia de lo que será. Creer el cristiano en

la resurrección de Cristo, es decir, creer a la tradición y al Evangelio —y ambas potencias son personales— que le dicen que el Cristo resucitó, es creer que resucitará él un día por la gracia de Cristo. Y hasta la fe científica, pues la hay, se refiere al porvenir y es acto de confianza. El hombre de ciencia cree que en tal día venidero se verificará un eclipse de sol, cree que las leyes que hasta hoy han regido al mundo seguirán rigiéndolo.

Creer, vuelvo a decirlo, es dar crédito a uno, y se refiere a persona. Digo que sé que hay un animal llamado caballo, y que tiene estos y aquellos caracteres porque lo he visto, y que creo en la existencia del llamado jirafa u ornitorrinco, y que sea de este o el otro modo, porque creo a los que aseguran haberlo visto. Y de aquí el elemento de incertidumbre que la fe lleva consigo, pues una persona puede engañarse o engañarnos.

Mas, por otra parte, este elemento personal de la creencia le da un carácter afectivo, amoroso y sobre todo, en la fe religiosa, el referirse a lo que se espera. Apenas hay quien sacrificara la vida por mantener que los tres ángulos de un triángulo valgan dos rectos, pues tal verdad no necesita del sacrificio de nuestra vida; mas, en cambio, muchos han perdido la vida por mantener su fe religiosa, y es que los mártires hacen la fe más aún que la fe los mártires. Pues la fe no es la mera adhesión del intelecto a un principio abstracto, no es el reconocimiento de una verdad teórica en que la voluntad no hace sino movernos a entender; la fe es cosa de la voluntad, es movimiento del ánimo hacia una verdad práctica, hacia una persona, hacia algo que nos hace vivir y no tan sólo comprender la vida (1).

La fe nos hace vivir mostrándonos que la vida,

¹ Cotejese Santo Tomás, *Summa*, Secunda secundae, quaestio 4, art. 2.

aunque dependa de la razón, tiene en otra parte su manantial y su fuerza, en algo sobrenatural y maravilloso. Un espíritu singularmente equilibrado y muy nutrido de ciencia, el del matemático Cournot, dijo ya que es la tendencia a lo sobrenatural y a lo maravilloso lo que da vida, y que a falta de eso, todas las especulaciones de la razón no vienen a parar sino a la aflicción de espíritu. (*Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*, párrafo 329.) Y es que queremos vivir.

Mas, aunque decimos que la fe es cosa de la voluntad, mejor sería acaso decir que es la voluntad misma, la voluntad de no morir, o más bien otra potencia anímica distinta de la inteligencia, de la voluntad y del sentimiento. Tendríamos, pues, el sentir, el conocer, el querer y el creer, o sea crear. Porque ni el sentimiento, ni la inteligencia, ni la voluntad crean, sino que se ejercen sobre materia dada ya, sobre materia dada por la fe. La fe es el poder creador del hombre. Pero como tiene más íntima relación con la voluntad que con cualquiera otra de las potencias, la presentamos en forma volitiva. Adviértase, sin embargo, cómo querer creer, es decir, querer crear, no es precisamente creer o crear, aunque sí comienzo de ello.

La fe, es, pues, si no potencia creativa, flor de la voluntad, y su oficio crear. La fe crea, en cierto modo, su objeto. Y la fe en Dios consiste en crear a Dios, y como es Dios el que nos da la fe en El, es Dios el que se está creando a sí mismo de continuo en nosotros. Por lo que dijo San Agustín: "Te buscaré, Señor, invocándote, y te invocaré creyendo en Ti. Te invoca, Señor, mi fe, la fe que me diste, que me inspiraste con la humanidad de tu Hijo, por el ministerio de tu predicador." (*Confesiones*, lib. I, cap. I). El poder de crear un Dios a nuestra imagen y semejanza, de personalizar el Universo, no significa otra cosa sino que llevamos a Dios dentro, como sustancia de

lo que esperamos, y que Dios nos está de continuo creando a su imagen y semejanza.

Y se crea a Dios, es decir, se crea Dios a sí mismo en nosotros por la compasión, por el amor. Creer en Dios es amarle y temerle con amor, y se empieza por amarle aun antes de conocerle, y amándole es como se acaba por verle y descubrirle en todo.

Los que dicen creer en Dios, y ni le aman ni le temen, no creen en El, sino en aquellos que les han enseñado que Dios existe; los cuales, a su vez con harta frecuencia, tampoco creen en El. Los que sin pasión de ánimo, sin congoja, sin incertidumbre, sin duda, sin la desesperación en el consuelo, creen creer en Dios, no creen sino en la idea Dios, más no en Dios mismo. Y así como se cree en El por amor, puede también creerse por temor, y hasta por odio, como creía en El aquel ladrón Vanni Fucci, a quien el Dante hace insultarle con torpes gestos desde el Infierno (*Inferno*, xxv, 1, 3.) Que también los demonios creen en Dios, y muchos ateos.

¿No es, acaso, una manera de creer en El esa furia con que le niegan y hasta le insultan los que no quieren que le haya, ya que no logran creer en El? Quieren que exista como lo quieren los creyentes; pero siendo hombres débiles y pasivos o malvados, en quienes la razón puede más que la voluntad, se sienten arrastrados por aquella, bien a su íntimo pensar, y se desesperan y niegan por desesperación, y al negar, afirman y crean lo que niegan, y Dios se revela en ellos, afirmándose por la negación de sí mismo.

Mas a todo esto se me dirá que enseñar que la fe crea su objeto es enseñar que el tal objeto no lo es sino para la fe, que carece de realidad objetiva fuera de la fe misma; como por otra parte, sostener que hace falta la fe para contener o para consolar al pueblo, es declarar ilusorio el objeto de la fe. Y lo cierto

es que creer en Dios es hoy, ante todo y sobre todo, para los creyentes intelectuales, querer que Dios exista.

Querer que exista Dios, y conducirse y sentir como si existiera. Y por este camino de querer su existencia, y obrar conforme a tal deseo, es cómo creamos a Dios, esto es, como Dios se crea en nosotros, como se nos manifiesta, se abre y se revela a nosotros. Porque Dios sale al encuentro de quien le busca con amor y por amor, y se hurta de quien le inquiere por fría razón no amorosa. Quiere Dios que el corazón descansa, pero que no descansa la cabeza; ya que en la vida física duerme y descansa a veces la cabeza, y vela y trabaja arreo el corazón. Y así, la ciencia sin amor nos aparta de Dios, y el amor, aun sin ciencia y acaso mejor sin ella, nos lleva a Dios; y por Dios a la sabiduría. ¡Bienaventurados los límpios de corazón, porque ellos verán a Dios!

Y si se me preguntara cómo creo en Dios, es decir, cómo Dios se crea en mí mismo y se me revela, tendré acaso que hacer sonreír, reír o encandalizarse tal vez al que se lo diga.

Creo en Dios como creo en mis amigos, por sentir el aliento de su cariño y su mano invisible e intangible que me trae y me lleva y me estruja, por tener íntima conciencia de una providencia particular y de una mente universal que me traza mi propio destino. Y el concepto de la ley —¡concepto al cabo!— nada me dice ni me enseña.

Una y otra vez durante mi vida heme visto en trance de suspensión sobre el abismo; una y otra vez heme encontrado sobre encrucijadas en que se me abría un haz de senderos, tomando uno de los cuales renunciaba a los demás, pues que los caminos de la vida son irrevertibles, y una y otra vez en tales únicos momentos he sentido el empuje de una fuerza

conciente, soberana y amorosa. Y ábresele a uno luego la senda del Señor.

Puede uno sentir que el Universo le llama y le guía como una persona a otra, oír en su interior su voz sin palabras que le dice: "¡Ve y predica a los pueblos todos!" ¿Cómo sabéis que un hombre que se os está delante tiene una conciencia como vosotros, y que también la tiene, más o menos oscura, un animal y no una piedra? Por la manera como el hombre, a modo de hombre, a vuestra semejanza se conduce con vosotros, y la manera como la piedra no se conduce para con vosotros, sino que sufre vuestra conducta. Pues así es como creo que el Universo tiene una cierta conciencia como yo, por la manera como se conduce conmigo humanamente, y siento que una personalidad me envuelve.

Ahí está una masa informe; parece una especie de animal; no se le distinguen miembros; sólo veo dos ojos, y ojos que me miran con mirada humana, de semejante, mirada que me pide compasión, y oigo que respira. Y concluyo que en aquella masa informe hay una conciencia. Y así, y no de otro modo, mira al creyente el cielo estrellado, con mirada sobrehumana, divina, que le pide suprema compasión y amor supremo, y oye en la noche serena la respiración de Dios que le toca en el cogollo del corazón, y se revela a él. Es el Universo que vive, sufre, ama y pide amor.

De amar estas cosillas de tomo que se nos van como se nos vinieron, sin tenernos apego alguno, pasamos a amar las cosas más permanentes y que no pueden agarrarse con las manos; de amar los bienes pasamos a amar el Bien; de las cosas bellas, a la Belleza; de lo verdadero, a la Verdad; de amar los goces, a amar la Felicidad, y, por último, a amar al Amor. Se sale uno de sí mismo para adentrarse más en su Yo supremo; la conciencia individual se

nos sale a sumergirse en la Conciencia total de que forma parte, pero sin disolverse en ella. Y Dios no es sino el Amor que surge del dolor universal y se hace conciencia.

Aun esto, se dirá, es moverse en un cerco de hierro, y tal Dios no es objetivo. Y aquí convendría darle a la razón su parte y examinar qué sea eso de que algo existe, es objetivo.

¿Qué es, en efecto, existir y cuándo decimos que una cosa existe? Existir es ponerse algo de tal modo fuera de nosotros, que precediera a nuestra percepción de ello y pueda subsistir fuera cuando desaparezcamos. ¿Y estoy acaso seguro de que algo me precediera o de que algo me ha de sobrevivir? ¿Puede mi conciencia saber que hay algo fuera de ella? Cuanto conozco o puedo conocer está en mi conciencia. No nos enredemos, pues, en el insoluble problema de otra objetividad de nuestras percepciones, sino que existe cuando obra, y existir es obrar.

Y aquí volverá a decirse que no es Dios, sino la idea de Dios, la que obra en nosotros. Y diremos que Dios por su idea, y más bien muchas veces por sí mismo. Y volverán a redargüirnos pidiéndonos pruebas de la verdad objetiva de la existencia de Dios, pues que pedimos señales. Y tendremos que preguntar con Pilato: "¿Qué es la verdad?"

Así preguntó, en efecto, y sin esperar respuesta, volvióse a lavar las manos para sincerarse de haber dejado condenar a muerte al Cristo. Y así preguntan muchos, ¿qué es verdad?, sin ánimo alguno de recibir respuesta, y sólo para volverse a lavarse las manos del crimen de haber contribuído a matar a Dios de la propia conciencia o de las conciencias ajenas.

¿Qué es verdad? Dos clases hay de verdad, la lógica u objetiva, cuyo contrario es el error, y la

moral o subjetiva a que se opone la mentira. Y ya en otro ensayo he tratado de demostrar cómo el error es hijo de la mentira (1).

La verdad moral, camino para llegar a la otra, también moral, nos enseña a cultivar la ciencia, que es ante todo y sobre todo una escuela de sinceridad y de humildad. La ciencia nos enseña, en efecto, a someter nuestra razón a la verdad y a conocer y a juzgar las cosas como ellas son; es decir, como ellas quieren ser, y no como nosotros queremos que ellas sean. En una investigación religiosamente científica, son los datos mismos de la realidad, son las percepciones que del mundo recibimos las que en nuestra mente llegan a formularse en ley y no somos nosotros los que las formulamos. Son los números mismos los que en nosotros hacen matemáticas. Y es la ciencia la más recojida escuela de resignación y de humildad, pues nos enseña a doblegarnos ante el hecho, al parecer más menudo. Y es pórtico de la religión; pero dentro de ésta, su función acaba.

Y es que así como hay verdad lógica a que se opone el error y verdad moral a que se opone la mentira, hay también verdad estética o verosimilitud a que se opone el disparate, y verdad religiosa o de esperanza a que se opone la inquietud de la desesperanza absoluta. Pues ni la verosimilitud estética, la de lo que se demuestra con razones, ni la verdad religiosa, la de la fe, la sustancia de lo que se espera, equivale a la verdad moral, sino que se le sobrepone. El que afirma su fe a base de incertidumbre, no miente ni puede mentir.

Y no sólo no se cree con la razón ni aun sobre la razón o por debajo de ella, sino que se cree contra la razón. La fe religiosa, habrá que decirlo una vez

¹ En mi ensayo "¿Qué es verdad?", publicado en *La España Moderna*, número de marzo de 1906, tomo 207. [Incluido en el tomo VI de *Ensayos*. Madrid, 1916. (N. del E.)]

más, no es ya tan sólo irracional, es contra-racional. “La poesía es la ilusión antes del conocimiento; la religiosidad, la ilusión después del conocimiento. La poesía y la religiosidad suprimen el *vaudeville* de la mundana sabiduría de vivir. Todo individuo que no vive o poética o religiosamente, es tonto.” Así nos dice Kierkegaard (*Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, capítulo IV, sect. II A, párr. 2), el mismo que nos dice también que el cristianismo es una salida desesperada. Y así es, pero sólo mediante la desesperación de esta salida podemos llegar a la esperanza, a esa esperanza cuya ilusión vitalizadora sobrepuja a todo conocimiento racional, diciéndonos que hay siempre algo irreducible a la razón. Y de ésta, de la razón, puede decirse lo que del Cristo, y es que quien no está con ella, está contra ella. Lo que no es racional, es contra-racional. Y así es la esperanza.

Por todo este camino llegamos siempre a la esperanza.

El misterio del amor, que lo es de dolor, tiene una forma misteriosa, que es el tiempo. Atamos el ayer al mañana con eslabones de ansia, y no es el ahora, en rigor, otra cosa que el esfuerzo del antes por hacerse después; no es el presente, sino el empeño del pasado por hacerse porvenir. El ahora es un punto que no bien pronunciado se disipa, y, sin embargo, en ese punto está la eternidad toda, sustancia del tiempo.

Cuanto ha sido no puede ya ser sino como fué, y cuanto es no puede ser sino como es; lo posible queda siempre relegado a lo venidero, único reino de libertad y en que la imaginación, potencia creadora y libertadora, carne de la fe, se mueve a sus anchas.

El amor mira y tiende siempre al porvenir, pues que su obra es la obra de nuestra perpetuación; lo propio del amor es esperar, y sólo de esperanzas se mantiene. Y así que el amor ve realizado su anhelo,

se entristece y descubre al punto que no es su fin propio aquello a que tendía, y que no se lo puso Dios sino como señuelo para moverle a la obra; que su fin está más allá, y emprende de nuevo tras él su afanosa carrera de engaños y desengaños por la vida. Y va haciendo recuerdos de sus esperanzas fallidas, y saca de esos recuerdos nuevas esperanzas. La cantera de las visiones de nuestro porvenir está en los soterraños de nuestra memoria; con recuerdos nos fragua la imaginación esperanzas. Y es la Humanidad como una moza henchida de anhelos, hambrienta de vida, y sedienta de amor, que teje sus días con ensueños; y espera, espera siempre, espera sin cesar al amador eterno, que por estarle destinado desde antes de antes, desde mucho más atrás de sus remotos recuerdos, desde allende la cuna hacia el pasado, ha de vivir con ella y para ella, después de después, hasta mucho más allá de sus remotas esperanzas, hasta allende la tumba, hacia el porvenir. Y el deseo más caritativo para con esta pobre enamorada es, como para con la moza que espera siempre a su amado, que las dulces esperanzas de la primavera de su vida se le conviertan, en el invierno de ella, en recuerdos más dulces todavía y recuerdos engendradores de esperanzas nuevas. ¡Qué jugo de apacible felicidad, de resignación al destino debe dar en los días de nuestro sol más breve el recordar esperanzas que no se han realizado aún, y que por no haberse realizado conservan su pureza!

El amor espera, espera siempre sin cansarse nunca de esperar, y el amor a Dios, nuestra fe en Dios, es ante todo esperanza en El. Porque Dios no muere, y quien espera en Dios, vivirá siempre. Y es nuestra esperanza fundamental la raíz y tronco de nuestras esperanzas todas, la esperanza de la vida eterna.

Y si es la fe la sustancia de la esperanza, ésta es

a su vez la forma de la fe. La fe antes de darnos esperanza es una fe informe, vaga, caótica, potencial, no es sino la posibilidad de creer, anhelo de creer. Mas hay que creer en algo, y se cree en lo que se espera, se cree en la esperanza. Se recuerda el pasado, se conoce el presente, sólo se cree en lo por venir. Creer lo que no vimos es creer lo que veremos. La fe es, pues, lo repito, fe en la esperanza; creemos lo que esperamos.

El amor nos hace creer en Dios, en quien esperamos, y de quien esperamos la vida futura; el amor nos hace creer en lo que el ensueño de la esperanza nos crea.

La fe es nuestro anhelo a lo eterno, a Dios, y la esperanza es el anhelo de Dios, de lo eterno, de nuestra divinidad, que viene al encuentro de aquélla y nos eleva. El hombre aspira a Dios por la fe, y le dice: "Creo, ¿dame, Señor, en qué creer!" Y Dios, su divinidad, le manda la esperanza en otra vida para que crea en ella. La esperanza es el premio a la fe. Sólo el que cree espera de verdad, y sólo el que de verdad espera, cree. No creemos sino lo que esperamos, ni esperamos sino lo que creemos.

Fué la esperanza la que llamó a Dios, Padre, y es ella la que sigue dándole ese nombre preñado de consuelo y de misterio. El padre nos dió la vida y nos da el pan para mantenerla, y al padre pedimos que nos la conserve. Y si el Cristo fué el que a corazón más lleno y a boca más pura llamó Padre a su padre y nuestro, si el sentimiento cristiano se encumbra en el sentimiento de la paternidad de Dios, es porque en el Cristo sublimó el linaje humano su hambre de eternidad.

Se dirá tal vez que este anhelo de la fe, que esta esperanza es, más que otra cosa, un sentimiento estético. Lo informa también acaso, pero sin satisfacerle del todo.

En el arte, en efecto, buscamos un remedo de eternización. Si en lo bello se aquieta un momento el espíritu, y descansa y se alivia, va que no se le cure la congoja, es por ser lo bello revelación de lo eterno, de lo divino de las cosas, y la belleza no sino la perpetuación de la momentaneidad. Que así como la verdad es el fin del conocimiento racional, así la belleza es el fin de la esperanza, acaso irracional en su fondo.

Nada se pierde, nada pasa del todo, pues que todo se perpetúa de una manera o de otra, y todo, luego de pasar por el tiempo, vuelve a la eternidad. Tiene el mundo temporal raíces en la eternidad, y allí está junto el ayer con el hoy y el mañana. Ante nosotros pasan las escenas como en un cinematógrafo, pero la cinta permanece una y entera más allá del tiempo.

Dicen los físicos que no se pierde un solo pedacito de materia ni un solo golpecito de fuerza, sino que uno y otro se trasforman y transmiten persistiendo. ¿Y es que se pierde acaso forma alguna por huidera que sea? Hay que creer —¡creerlo y esperarlo!— que tampoco, que en alguna parte queda archivada y perpetuada, que hay un espejo de eternidad en que se suman, sin perderse unas en otras, las imágenes todas que desfilan por el tiempo. Toda impresión que me llegue queda en mi cerebro almacenada, aunque sea tan hondo o con tan poca fuerza que se hunda en lo profundo de mi subconciencia; pero desde allí anima mi vida, y si mi espíritu todo, si el contenido total de mi alma se me hiciera conciente, resurgirían todas las fugitivas impresiones olvidadas no bien percibidas, y aun las que se me pasaron inadvertidas. Llevo dentro de mí todo cuanto ante mí desfiló y conmigo lo perpetúo, y acaso va todo ello en mis gérmenes, y viven en mí mis antepasados todos por entero, y vivirán, juntamente conmigo, en mis descen-

dientes. Y voy yo tal vez, todo yo, con todo este mi universo, en cada una de mis obras; o por lo menos va en ellas lo esencial de mí, lo que me hace ser yo, mi esencia individual.

Y esta esencia individual de cada cosa, esto que la hace ser ella y no otra, ¿cómo se nos revela sino como belleza? ¿Qué es la belleza de algo si no es su fondo eterno, lo que une su pasado con su porvenir, lo que de ello reposa y queda en las entrañas de la eternidad? ¿O qué es más bien sino la revelación de su divinidad?

Y esta belleza, que es la raíz de eternidad, se nos revela por el amor, y es la más grande revelación del amor de Dios, y la señal de que hemos de vencer al tiempo. El amor es quien nos revela lo eterno nuestro y de nuestros prójimos.

¿Es lo bello, lo eterno de las cosas, lo que despierta y enciende nuestro amor a ellas, o es nuestro amor a las cosas lo que nos revela lo bello, lo eterno de ellas? ¿No es acaso la belleza una creación del amor, lo mismo que el mundo sensible lo es del instinto de conservación y el suprasensible del de perpetuación y en el mismo sentido? ¿No es la belleza y la eternidad con ella una creación del amor? “Nuestro hombre exterior —escribe el Apóstol (II Cor., iv, 16)— se va desgastando, pero el interior se renueva de día en día.” El hombre de las apariencias que pasan se desgasta, y con ellas pasa; pero el hombre de la realidad queda y crece. “Porque lo que al presente es momentáneo y leve en nuestra tribulación, nos da un peso de gloria sobremanera alto y eterno” (vers. 17). Nuestro dolor nos da congoja, y la congoja, al estallar de la plenitud de sí misma, nos parece consuelo. “No mirando nosotros a las cosas que se ven, sino a las que no se ven; porque las cosas que se ven son temporales, más las que no se ven son eternas” (vers. 18).

Este dolor da esperanza, que es lo bello de la vida, la suprema belleza, o sea el supremo consuelo. Y como el amor es doloroso, es compasión, es piedad, la belleza surge de la compasión, y no es sino el consuelo temporal que ésta se busca. Trágico consuelo. Y la suprema belleza es la de la tragedia. Acongojados al sentir que todo pasa, que pasamos nosotros, que pasa lo nuestro, que pasa cuanto nos rodea, la congoja misma nos revela el consuelo de lo que no pasa, de lo eterno, de lo hermoso.

Y esta hermosura así revelada, esta perpetuación de la momentaneidad, sólo se realiza prácticamente, sólo vive por obra de la caridad. La esperanza en la acción es la caridad, así como la belleza en la acción es el bien.

* * *

La raíz de la caridad que eterniza cuanto ama y nos saca la belleza en ello oculta, dándonos el bien, es el amor a Dios, o si se quiere, la caridad hacia Dios, la compasión a Dios. El amor, la compasión, lo personaliza todo, dijimos; al descubrir el sufrimiento en todo y personalizándolo todo, personaliza también al Universo mismo, que también sufre, y nos descubre a Dios. Porque Dios se nos revela porque sufre y porque sufrimos; porque sufre exige nuestro amor, y porque sufrimos nos da el suyo y cubre nuestra congoja con la congoja eterna e infinita.

Este fué el escándalo del cristianismo entre judíos y helenos, entre fariseos y estoicos, y éste, que fué su escándalo, el escándalo de la cruz, sigue siéndolo y lo seguirá aún entre cristianos; el de un Dios que se hace hombre para padecer y morir y resucitar por haber padecido y muerto, el de un Dios que sufre y muere. Y esta verdad de que Dios padece, ante la que se sienten aterrados los hombres,

es la revelación de las entrañas mismas del Universo y de su misterio, la que nos reveló al enviar a su Hijo a que nos redimiese sufriendo y muriendo. Fué la revelación de lo divino del dolor, pues sólo es divino lo que sufre.

Y los hombres hicieron dios al Cristo, que nació, y descubrieron por él la eterna esencia de un Dios vivo, humano, esto es, que sufre —sólo no sufre la muerte, lo inhumano—, que ama, que tiene sed de amor, de compasión, que es persona. Quien no conozca al Hijo jamás conocerá al Padre, y al Padre sólo por el Hijo se le conoce. Quien no conozca al Hijo del hombre, que sufre congojas de sangre y desgarramientos del corazón, que vive con el alma triste hasta la muerte, que sufre dolor que mata y resucita, no conocerá al Padre ni sabrá del Dios paciente.

El que no sufre, y no sufre porque no vive, es ese lógico y congelado *ens realissimum*, es el *primum movens*, es esa entidad impasible, y por impasible no más que pura idea. La categoría no sufre, pero tampoco vive ni existe como persona. Y, ¿cómo va a fluir y vivir el mundo desde una idea impasible? No sería sino idea del mundo mismo. Pero el mundo sufre y el sufrimiento es sentir la carne de la realidad, es sentirse de bulto y de tomo el espíritu, es tocarse a sí mismo, es la realidad inmediata.

El dolor es la sustancia de la vida y la raíz de la personalidad, pues sólo sufriendo se es persona. Y es universal, y lo que a los seres todos nos une es el dolor, la sangre universal o divina que por todos circula. Eso que llamamos voluntad, ¿qué es sino dolor?

Y tiene el dolor sus grados, según se adentra; desde aquel dolor que flota en el mar de las apariencias, hasta la eterna congoja, la fuente del sentimiento trágico de la vida, que va a posarse en lo hondo

de lo eterno, y allí despierta el consuelo; desde aquel dolor físico que nos hace retorcer el cuerpo hasta la congoja religiosa, que nos hace acostarnos en el seno de Dios y recibir allí el riego de sus lágrimas divinas.

La congoja es algo mucho más hondo, más íntimo y más espiritual que el dolor. Suele uno sentirse acongojado hasta en medio de eso que llamamos felicidad y por la felicidad misma, a la que no se resigna y ante la cual tiembla. Los hombres felices que se resignan a su aparente dicha, a una dicha pasajera, creeríase que son hombres sin sustancia, o, por lo menos, que no la han descubierto en sí, que no se la han tocado. Tales hombres suelen ser impotentes para amar y para ser amados, y viven, en su fondo, sin pena ni gloria.

No hay verdadero amor sino en el dolor, y en este mundo hay que escoger o el amor, que es el dolor, o la dicha. Y el amor no nos lleva a otra dicha que a la del amor mismo, y su trágico consuelo de esperanza incierta. Desde el momento en que el amor se hace dichoso, se satisface, y ya no es amor. Los satisfechos, los felices, no aman; aduérmense en la costumbre, rayana en el anonadamiento. Acostumbrarse es ya empezar a no ser. El hombre es tanto más hombre, esto es, tanto más divino cuanto más capacidad para el sufrimiento, o mejor dicho, para la congoja, tiene.

Al venir al mundo, dásenos a escoger entre el amor y la dicha, y queremos —¡pobrecillos!— uno y otra: la dicha de amar y el amor de la dicha. Pero debemos pedir que se nos dé amor y no dicha, que se nos deje adormecernos en la costumbre, pues podríamos dormirnos del todo, y, sin despertar, perder conciencia para no recobrarla. Hay que pedir a Dios que se sienta uno en sí mismo, en su dolor.

¿Qué es el Hado, qué la Fatalidad, sino la her-

mandad del amor y el dolor, y ese terrible misterio de que, tendiendo el amor a la dicha, así que la toca, se muere, y se muere la verdadera dicha con él? El amor y el dolor se engendran mutuamente, y el amor es caridad y compasión, y amor que no es caritativo y complaciente, no es tal amor. Es el amor, en fin, la desesperación resignada.

Eso que llaman los matemáticos un problema de máximos y mínimos, lo que también se llama ley de economía, es la fórmula de todo movimiento existente, esto es, pasional. En mecánica material y en la social, en industria y economía política todo el problema se reduce a lograr el mayor resultado útil posible con el menor posible esfuerzo, lo más de ingreso con lo menos de gastos, lo más de placeres con lo menos de dolores. Y la fórmula terrible, trágica de la vida íntima espiritual es, o lograr lo más de dicha con lo menos de amor, o lo más de amor con lo menos de dicha. Y hay que escoger entre una y otra cosa. Y estar seguro de que quien se acerque al infinito del amor, al amor infinito, se acerca al cero de la dicha, a la suprema congoja. Y en tocando a este cero, se está fuera de la miseria que mata. "No seas y podrás más que todo lo que es", dice el maestro fray Juan de los Angeles en uno de sus *Diálogos de la conquista del reino de Dios* (Dial. III, 8).

Y hay algo más congojoso que el sufrir.

Esperaba aquel hombre, al recibir el tan temido golpe, haber de sufrir tan reciamente como hasta sucumbir al sufrimiento, y el golpe le vino encima y apenas si sintió el dolor; pero luego, vuelto en sí al sentirse insensible, se sobrecojió de espanto, de un trágico espanto, el más espantoso, y gritó, ahogándose en angustia: "¡Es que no existo!" ¿Qué te aterraría más: sentir un dolor que te privase de sentido al atravesarte las entrañas con un hierro

candente, o ver que te las atravesaban así, sin sentir dolor alguno? ¿No has sentido nunca el espanto, el horrendo espanto, de sentirte sin lágrimas y sin dolor? El dolor nos dice que existimos; el dolor nos dice que existen aquellos que amamos; el dolor nos dice que existe el mundo en que vivimos, y el dolor nos dice que existe y que sufre Dios; pero es el dolor de la congoja, de la congoja de sobrevivir y ser eternos. La congoja nos descubre a Dios y nos hace quererle.

Crear en Dios es amarle, y amarle es sentirle sufriente, compadecerle.

Acaso parezca blasfemia esto de que Dios sufre, pues el sufrimiento implica limitación. Y, sin embargo, Dios, la Conciencia del Universo, está limitado por la materia bruta en que vive, por lo inconciente, de que trata de libertarse y de libertarnos. Y nosotros, a nuestra vez, debemos tratar de libertarle de ella. Dios sufre en todos y en cada uno de nosotros; en todas y en cada una de las conciencias, presas de la materia pasajera, y todos sufrimos en El. La congoja religiosa no es sino el divino sufrimiento, sentir que Dios sufre en mí, y que yo sufro en El.

El dolor universal es la congoja de todo por ser todo lo demás sin poder conseguirlo, de ser cada uno el que es, siendo a la vez todo lo que no es, y siéndolo por siempre. La esencia de un ser no es sólo el empeño en persistir por siempre, como nos enseñó Spinoza, sino, además, el empeño por universalizarse, es el hambre y sed de eternidad y de infinitud. Todo ser creado tiende no sólo a conservarse en sí, sino a perpetuarse, y, además, a invadir a todos los otros, a ser los otros sin dejar de ser él, a ensanchar sus linderos al infinito, pero sin romperlos. No quiere romper sus muros y dejarlo todo en tierra llana, comunal, indefensa, con-

fundiéndose y perdiendo su individualidad, sino que quiere llevar sus muros a los extremos de lo creado y abarcarlo todo dentro de ellos. Quiere el máximo de individualidad con el máximo también de personalidad, aspira a que el Universo sea él, a Dios.

Y ese vasto yo, dentro del cual quiere cada yo meter al Universo, ¿qué es sino Dios? Y por aspirar a El le amo, y esa mi aspiración a Dios es mi amor a El, y como yo sufro por ser El, también El sufre por ser yo y cada uno de nosotros.

Bien sé que, a pesar de mi advertencia de que se trata aquí de dar forma lógica a un sistema de sentimientos aiógicos, seguirá más de un lector escandalizándose de que le hable de un Dios paciente, que sufre, y de que aplique a Dios mismo, en cuanto Dios, la pasión de Cristo. El Dios de la teología llamada racional excluye, en efecto, todo sufrimiento. Y el lector pensará que esto del sufrimiento no puede tener sino un valor metafórico aplicado a Dios, como le tiene, dicen, cuando el Antiguo Testamento nos habla de pasiones humanas, del Dios de Israel. Pues no caben cólera, ira y venganza sin sufrimiento. Y por lo que hace que sufra atado a lo material, se me dirá, con Plotino (*Eneada segunda*, IX, 7), que el alma de todo no puede estar atada, por aquello mismo —que son los cuerpos o la materia— que está por ella atado.

En esto va incluso el problema todo del origen del mal, tanto del mal de culpa como del mal de pena, pues si Dios no sufre, hace sufrir, y si no es su vida, pues que Dios vive, un ir haciéndose conciencia total cada vez más llena, es decir, cada vez más Dios, es un ir llevando las cosas todas hacia sí, un ir dándose a todo un hacer que la conciencia de cada parte entre en la conciencia del todo, que es El mismo, hasta llegar a ser El todo en

todos *παντα εν πασι*, según la expresión de San Pablo, el primer cristiano. Mas de esto, en el próximo ensayo entre la apocatástasis o unión beatífica.

Por ahora, digamos que una formidable corriente de dolor empuja a unos seres hacia otros, y les hace amarse y buscarse, y tratar de completarse, y de ser cada uno él mismo y los otros a la vez. En Dios vive todo, y en su padecimiento padece todo, y al amar a Dios amamos en El a las criaturas, así como al amar a las criaturas y compadecerlas, amamos en ellas y compadecemos a Dios. El alma de cada uno de nosotros no será libre mientras haya algo esclavo en este mundo de Dios, ni Dios tampoco, que vive en el alma de cada uno de nosotros, será libre mientras no sea libre nuestra alma.

Y lo más inmediato es sentir y amar mi propia miseria, mi congoja, compadecerme de mí mismo, tenerme a mí mismo amor. Y esta compasión, cuando es viva y superabundante, se vierte de mí a los demás, y del exceso de mi compasión propia, compadezco a mis prójimos. La miseria propia es tanta, que la compasión que hacia mí mismo me despierta se me desborda pronto, revelándome la miseria universal.

Y la caridad, ¿qué es sino un desbordamiento de compasión? ¿Qué es sino dolor reflejado, que sobrepasa y se vierte a compadecer los males ajenos y ejercer caridad?

Cuando el colmo de nuestro padecimiento nos trae a la conciencia de Dios en nosotros, nos llena tan grande congoja por la miseria divina derramada en todo, que tenemos que verterla fuera, y lo hacemos en forma de caridad. Y al así verterla, sentimos alivio y la dulzura dolorosa del bien. Es lo que llamó "dolor sabroso" la mística doctora Teresa de Jesús, que de amores dolorosos sabía. Es como el que contempla algo hermoso y siente la ne-

cesidad de hacer partícipes de ello a los demás. Porque el impulso a la producción, en que consiste la caridad, es obra de amor doloroso.

Sentimos, en efecto, una satisfacción en hacer el bien cuando el bien nos sobra, cuando estamos henchidos de compasión, y estamos henchidos de ella cuando Dios, llenándonos el alma, nos da la dolorosa sensación de la vida universal, del universal anhelo a la divinización eterna. Y es que no estamos en el mundo puestos nada más que junto a los otros, sin raíz común con ellos, ni nos es su suerte indiferente, sino que nos duele su dolor, nos acongojamos con su congoja y sentimos nuestra comunidad de origen y de dolor aun sin conocerla. Son el dolor y la compasión que de él nace los que nos revelan la hermandad de cuanto de vivo y más o menos conciente existe. "Hermano lobo" llamaba San Francisco de Asís al pobre lobo que siente dolorosa hambre de ovejas, y acaso el dolor de tener que devorarlas, y esa hermandad nos revela la paternidad de Dios, que Dios es Padre y existe. Y como Padre, ampara nuestra común miseria.

Es, pues, la caridad el impulso a libertarme y a libertar a todos mis prójimos del dolor y a libertar de él a Dios que nos abarca a todos.

Es el dolor algo espiritual y la revelación más inmediata de la conciencia, que acaso no se nos dió el cuerpo sino para dar ocasión a que el dolor se manifestase. Quien no hubiese nunca sufrido, poco o mucho, no tendría conciencia de sí. El primer llanto del hombre al nacer es cuando entrándole el aire en el pecho y limitándole, parece como que le dice: "¡Tienes que respirarme para poder vivir!"

El mundo material o sensible, el que nos crean los sentidos, hemos de creer con la fe, enseñe lo que nos enseñare la razón, que no existe sino para encarnar y sustentar al otro mundo, al mundo es-

piritual o imaginable, al que la imaginación nos crea. La conciencia tiende a ser más conciencia cada vez, a concientizarse, a tener conciencia plena de toda ella misma, de su contenido todo. En las profundidades de nuestro propio cuerpo, en los animales, en las plantas, en las rocas, en todo lo vivo, en el Universo todo, hemos de creer con la fe, enseñe lo que nos enseñare la razón, que hay un espíritu que lucha por conocerse, por cobrar conciencia de sí, por serse —pues serse es conocerse—, por ser espíritu puro, y como sólo puede lograrlo mediante el cuerpo, mediante la materia, la crea y de ella se sirve a la vez que de ella queda preso. Sólo puede verse uno la cara retratada en un espejo; pero del espejo en que se ve queda preso para verse, y se ve en él tal y como el espejo le deforma, y si el espejo se le rompe, rompésele su imagen, y si se le empaña, empañasele.

Hállase el espíritu limitado por la materia en que tiene que vivir y cobrar conciencia de sí, de la misma manera que está el pensamiento limitado por la palabra, que es su cuerpo social. Sin materia no hay espíritu, pero la materia hace sufrir al espíritu, limitándolo. Y no es el dolor, sino el obstáculo que la materia pone al espíritu, es el choque de la conciencia con lo inconciente.

Es el dolor, en efecto, la barrera que la inconciencia, o sea la materia, pone a la conciencia, al espíritu; es la resistencia a la voluntad, el límite que el universo visible pone a Dios, es el muro con que topa la conciencia al querer ensancharse a costa de la inconciencia, es la resistencia que esta última pone a concientizarse.

Aunque lo creamos por autoridad, no sabemos tener corazón, estómago o pulmones, mientras no nos duelen, oprimen o angustian. Es el dolor físico, o siquiera la molestia, lo que nos revela la existencia

de nuestras propias entrañas. Y así ocurré también con el dolor espiritual, con la angustia, pues no nos damos cuenta de tener alma hasta que ésta nos duele.

Es la congoja lo que hace que la conciencia vuelva sobre sí. El no acongojado conoce lo que hace y lo que piensa, pero no conoce de veras que lo hace y lo piensa. Piensa, pero no piensa que piensa, y sus pensamientos son como si no fuesen suyos. Ni él es tampoco de sí mismo. Y es que sólo por la congoja, por la pasión de no morir nunca, se adueña de sí mismo un espíritu humano.

El dolor, que es un deshacimiento, nos hace descubrir nuestras entrañas, y en el deshacimiento supremo, el de la muerte, llegaremos por el dolor del anonadamiento a las entrañas de nuestras entrañas temporales, a Dios, a quien en la congoja espiritual respiramos y aprendemos a amar.

Es así como hay que creer con la fe, enséñenos lo que nos enseñare la razón.

El origen del mal no es, como ya de antiguo lo han visto muchos, sino eso que por otro nombre se llama inercia de la materia, y en el espíritu, pereza. Y por algo se dijo que la pereza es la madre de todos los vicios. Sin olvidar que la suprema pereza es la de no anhelar locamente la inmortalidad.

La conciencia, el ansia de más y más, cada vez más, el hambre de eternidad y sed de infinitud, las ganas de Dios, jamás se satisfacen; cada conciencia quiere ser ella y ser todas las demás, sin dejar de ser ella, quiere ser Dios. Y la materia, la inconciencia, tiende a ser menos, cada vez menos, a no ser nada, siendo la suya una sed de reposo. El espíritu dice: "¡Quiero ser!", y la materia le responde: "¡No lo quiero!"

Y en el orden de la vida humana, el individuo, movido por el mero instinto de conservación, creador del mundo material, tendería a la destrucción,

a la nada, si no fuese por la sociedad que, dándole el instinto de perpetuación, creador del mundo espiritual, le lleva y empuja al todo, a inmortalizarse. Y todo lo que el hombre hace como mero individuo, frente a la sociedad, por conservarse aunque sea a costa de ella, es malo, y es bueno cuanto hace como persona social, por la sociedad en que él se incluye, por perpetuarse en ella y perpetuarla. Y muchos que parecen grandes egoístas y que todo lo atropellan por llevar a cabo su obra, no son sino almas encendidas en caridad y rebosantes de ella porque su yo mezquino lo someten y soyugan al yo social que tiene una misión que cumplir.

El que ata la obra del amor, de la espiritualización, de la liberación, a formas transitorias e individuales, crucifica a Dios en la materia; crucifica a Dios en la materia todo el que hace servir el ideal a sus intereses temporales o a su gloria mundana. Y el tal es un deícida.

La obra de la caridad, del amor a Dios es tratar de libertarle de la materia bruta, tratar de espiritualizarlo, concientizarlo o universalizarlo todo; es soñar en que lleguen a hablar las rocas y obrar conforme a ese ensueño; que se haga todo lo existente conciente, que resulte el Verbo.

No hay sino verlo en el símbolo eucarístico. Han apresado el Verbo en un pedazo de pan material, y lo han apresado en él para que nos lo comamos, y al comérselo nos lo hagamos nuestro, de este nuestro cuerpo en que el espíritu habita, y que se agite en nuestro corazón y piense en nuestro cerebro y sea conciencia. Lo han apresado en ese pan para que, enterrándolo en nuestro cuerpo, resucite en nuestro espíritu.

Y es que hay que espiritualizarlo todo. Y esto se consigue dando a todos y a todo mi espíritu que más se acrecienta cuanto más lo reparto. Y dar mi

espíritu es invadir el de los otros y adueñarme de ellos.

En todo esto hay que crecer con la fe, enséñenos lo que nos enseñare la razón.

* * *

Y ahora vamos a ver las consecuencias prácticas de todas estas más o menos fantásticas doctrinas, a la lógica, a la estética, a la ética sobre todo, su concreción religiosa. Y acaso entonces podrá hallarlas más justificadas quien quiera que, a pesar de mis advertencias, haya buscado aquí el desarrollo científico o siquiera filosófico de un sistema racional.

No creo excusado remitir al lector, una vez más, a cuanto dije al final del sexto capítulo, aquel titulado "En el fondo del abismo"; pero ahora nos acercamos a la parte práctica o pragmática de todo este tratado. Mas antes nos falta ver cómo puede concretarse el sentimiento religioso en la visión esperanzosa de otra vida.

X

RELIGIÓN, MITOLOGÍA DE ULTRATUMBA Y APOCATASTASIS

καὶ γὰρ ἴσως καὶ μάλιστα πρέπει μέλλον-
τα εἰσεῖν ἀποδῆμειν διασκοπεῖν τὰ καὶ μὴ
θολογεῖν περὶ τῆς ἀποδῆμιας τῆς εἰσεῖ. ποῖον
τινα αὐτῶν αἰομεθα εἶναι.

PLATÓN: *Fedón*.

El sentimiento de divinidad y de Dios, y la fe, la esperanza y la caridad en El fundadas, fundan a su vez la religión. De la fe en Dios nace la fe en los hombres; de la esperanza en El, la esperanza en éstos y de la caridad o piedad hacia Dios —pues como Cicerón, *De natura deorum*, libro I, capítulo XII dijo: *est enim pietas iustitia adversum deos*—, la caridad para con los hombres. En Dios se cifra, no ya sólo la Humanidad, sino el Universo todo, y éste, espiritualizado e intimado, ya que la fe cristiana dice que Dios acabará siendo todo en todos. Santa Teresa dijo, y con más áspero y desesperado sentido lo repitió Miguel de Molinos, que el alma debe hacerse cuenta de que no hay sino ella y Dios.

Y a la relación con Dios, a la unión más o menos íntima con El, es a lo que llamamos religión.

¿Qué es la religión? ¿En que se diferencia de la religiosidad y qué relaciones median entre ambas? Cada cual define la religión según la sienta en sí más aún que según en los demás la observe, ni cabe definirla sin de un modo o de otro sentirla. Decía Tácito (*Hist.*, v. 4), hablando de los judíos, que era para éstos profano todo lo que para ellos, para los romanos, era sagrado, y, a la contraria entre los judíos lo que para los romanos impuro: *profana illic omnia quae apud nos sacra, rursum conversa apud illos quae nobis incesta*. Y de aquí que llame él, el romano, a los judíos (v 13) gente sometida a la superstición y contraria a la religión: *gens superstitioni obnoxia, religionibus adversa*, y que al fijarse en el cristianismo, que conocía muy mal y apenas si distinguía del judaísmo, lo repute una perniciosa superstición, *cristialis superstitio*, debida a odio al género humano, *odium generis humani* (*Ab excessu Aug.*, xv, 44). Así Tácito y así muchos con él. Pero ¿dónde acaba la religión y empieza la superstición, o tal vez dónde acaba ésta para empezar aquélla? ¿Cuál es el criterio para discernirlas?

A poco nos conduciría recorrer aquí, siquiera someramente, las principales definiciones que de la religión según el sentimiento de cada definidor, han sido dadas. La religión, más que se define, se describe, y más que se describe, se siente. Pero si alguna de esas definiciones alcanzó recientemente boga, ha sido la de Schleiermacher, de que es el sencillo sentimiento de una relación de dependencia con algo superior a nosotros y el deseo de entablar relaciones con esa misteriosa potencia. Ni está mal aquello de W. Hermann (en la obra ya citada), de que el anhelo religioso del hombre es el deseo de la verdad de su existencia humana. Y para acabar con

testimonios ajenos, citaré el del ponderado y clarividente Cournot, al decir que “las manifestaciones religiosas son la consecuencia necesaria de la inclinación del hombre a creer en la existencia de un mundo invisible, sobrenatural y maravilloso, inclinación que ha podido mirarse, ya como reminiscencia de un estado anterior, ya como el presentimiento de un destino futuro”. (*Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*, párrafo 396.) Y estamos ya en lo del destino futuro, la vida eterna, o sea la finalidad humana del Universo, o bien de Dios. A ello se llega por todos los caminos religiosos, pues que es la esencia misma de toda religión.

La religión, desde la del salvaje que personaliza en el fetiche al Universo todo, arranca, en efecto de la necesidad vital de dar finalidad humana al Universo, a Dios, para lo cual hay que atribuirle conciencia de sí y de su fin, por lo tanto. Y cabe decir que no es la religión, sino la unión con Dios, sintiendo a éste como cada cual le sienta. Dios da sentido y finalidad trascendentes a la vida; pero se la da en relación con cada uno de nosotros que en El creemos. Y así Dios es para el hombre tanto como el hombre es para Dios, ya que se dió al hombre haciéndose hombre, humanándose, por amor a él.

Y este religioso anhelo de unirnos con Dios no es ni por ciencia ni por arte, es por vida. “Quien posee ciencia y arte tiene religión; quien no posee ni una ni otra, tenga religión”, decía en uno de sus muy frecuentes accesos de paganismo Goethe. Y, sin embargo de lo que decía, ¿él, Goethe...?

Y desear unirnos con Dios no es perdernos y anegarnos en El; que perderse y anegarse es siempre ir y deshacerse en el sueño sin ensueños del nirvana; es poseerlo, más bien que ser por El poseídos. Cuando, en vista de la imposibilidad hu-

mana de entrar un rico en el reino de los cielos, le preguntaban a Jesús sus discípulos quién podrá salvarse, respondiéndoles el Maestro que para con los hombres era ello imposible, más no para con Dios, Pedro le dijo: "He aquí que nosotros lo hemos dejado todo siguiéndote; ¿qué, pues, tendremos?" Y Jesús le contestó, no que se anegarían en el Padre, sino que se sentarían en doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel. (Mat., xix, 23-26).

Fué un español, y muy español, Miguel de Molinos, el que, en su *Guía espiritual* (1), dijo: "que se ha de despegar y negar de cinco cosas el que ha de llegar a la ciencia mística: la primera, de las criaturas; la segunda, de las cosas temporales; la tercera, de los mismos dones del Espíritu Santo; la cuarta, de sí misma, y la quinta se ha de despegar del mismo Dios". Y añade que "esta última es la más perfecta, porque el alma que así se sabe solamente despegar es la que se llega a perder en Dios, y sólo la que así se llega a perder es la que se acierta a hallar". Muy español Molinos, sí, y no menos española esta paradójica expresión de quietismo o más bien de nihilismo —ya que él mismo habla de aniquilación en otra parte—, pero no menos, sino acaso más españoles los jesuitas que le combatieron volviendo por los fueros del todo contra la nada. Porque la religión no es anhelo de aniquilarse, sino de totalizarse, es anhelo de vida y no de muerte. La "eterna religión de las entrañas del hombre..., el ensueño individual del corazón, es el culto de su ser, es la adoración de la vida", como sentía el atormentado Flaubert. (*Par les champs et par les grèves*, VII).

Cuando a los comienzos de la llamada Edad Moderna, con el Renacimiento, resucita el sentimiento

¹ *Guía espiritual que desembaraza al alma y la conduce por el interior camino para alcanzar la perfecta contemplación y el rico tesoro de la paz interior*. Libro III, cap. XVIII, párrafo 175.

religioso pagano, toma éste forma concreta en el ideal caballeresco con sus códigos del amor y del honor. Pero es un paganismo cristianizado, bautizado. “La mujer, la dama —la *donna*—, era la divinidad de aquellos rudos pechos. Quien busque en las memorias de la primera edad, ha de hallar este ideal de la mujer en su pureza y en su omnipotencia: el Universo es la mujer. Y tal fué en los comienzos de la Edad Moderna en Alemania, en Francia, en Provenza, en España, en Italia. Hízose la historia a esta imager; figurábanse a trovanos y romanos como caballeros andantes, y así los árabes, sarracenos, turcos, el soldán y Saladino... En esta fraternidad universal se hallan los ángeles, los santos, los milagros, el paraíso, en extraña mezcolanza con lo fantástico y lo voluptuoso del mundo oriental, bautizado todo bajo el nombre de *caballería*.” Así, Francesco de Sanctis (*Storia della letteratura italiana*, II), quien poco antes nos dice que para aquellos hombres “en el mismo Paraíso el goce del amante es contemplar a su dama —*Madonna*—, y sin su dama *ni querría ir allá*.” ¿Qué era, en efecto, la caballería, que luego depuró y cristianizó Cervantes en *Don Quijote* al querer acabar con ella por la risa, sino una verdadera monstruosa religión híbrida de paganismo y cristianismo, cuyo Evangelio fué acaso la leyenda de Tristán e Iseo? Y la misma religión cristiana de los místicos —estos caballeros andantes a lo divino—, ¿no culminó acaso en el culto a la mujer divinizada, a la Virgen Madre? ¿Qué es la mariolatría de un San Buenaventura, el trovador de María? Y ello era el amor a la fuente de la vida, a la que nos salva de la muerte.

Mas avanzado el Renacimiento, de esta religión de la mujer se pasó a la religión de la ciencia; la concupiscencia terminó en lo que era ya en su fondo: en curiosidad, en ansia de probar el fruto del árbol

del bien y del mal. Europa corría a aprender a la Universidad de Bolonia. A la caballería sucedió el platonismo. Queríase descubrir el misterio del mundo y de la vida. Pero era, en el fondo, para salvar la vida, que con el culto a la mujer quiso salvarse. Quería la conciencia humana penetrar en la Conciencia Universal, pero era, supiéralo o no, para salvarse.

Y es que no sentimos e imaginamos la Conciencia Universal —y este sentimiento e imaginación son la religiosidad—, sino para salvar nuestras sendas conciencias. ¿Y cómo?

Tengo que repetir una vez más que el anhelo de la inmortalidad del alma, de la permanencia, en una u otra forma, de nuestra conciencia personal e individual es tan de la esencia de la religión como el anhelo de que haya Dios. No se da el uno sin el otro, y es porque, en el fondo, los dos son una sola y misma cosa. Mas desde el momento en que tratamos de concretar y racionalizar aquel primer anhelo, de definirnoslo a nosotros mismos, surgen más dificultades aún que surgieron al tratar de racionalizar a Dios.

Para justificar ante nuestra propia pobre razón el inmortal anhelo de inmortalidad, hasé apelado también a lo del consenso humano: *Permanere animos arbitratur consensu nationum omnium*, decía, con los antiguos, Cicerón. (*Tuscul. Quaest.* XVI, 36); pero este mismo compilador de sus sentimientos confesaba que mientras leía en el *Fedón* platónico los razonamientos en pro de la inmortalidad del alma, asentía a ellos; mas, así que dejaba el libro y empezaba a revolver en su mente el problema, todo aquel asentamiento se le escapaba, *assentio omnis illa illabitur* (cap. XI, 25). Y lo que a Cicerón, nos ocurre a los demás, y le ocurría a Swedenborg, el más intrépido visionario de otro mundo, al confesar que

quien habla de la vida ultramundana sin doctas cavilaciones respecto al alma o a su modo de unión con el cuerpo, cree que, después de muerto, vivirá en goce y en visión espléndidas, como un hombre entre ángeles; mas en cuanto se pone a pensar en la doctrina de la unión del alma con el cuerpo, o en hipótesis respecto a aquélla, súrgenle dudas de si es el alma así o asá, y en cuanto esto surge, la idea anterior desaparece (*De coelo et inferno*, párrafo 183). Y, sin embargo, lo que me toca, lo que me inquieta, lo que me consuela, lo que me lleva a la abnegación y al sacrificio, es el destino que me aguarda a *mí* o a *mi persona*, sean cuales fueren el origen, la naturaleza, la esencia del lazo inasequible sin el cual place a los filósofos decidir que mi persona se desvanecería”, como dice Cournot (*Traité...*, párrafo 297).

¿Hemos de aceptar la pura y desnuda fe en una vida eterna sin tratar de representárnosla? Esto es imposible; no nos es hacedero hacernos a ello. Y hay, sin embargo, quienes se dicen cristianos y tienen poco menos que dejada de lado esa representación. Tomad un libro cualquiera del protestantismo más ilustrado, es decir, del más racionalista, del más cultural, la *Dogmatik*, del doctor Julio Kaftan, verbigracia, y de las 688 páginas de que consta su sexta edición, la de 1909, sólo una, la última, dedica a este problema. Y en esa página, después de asentar que Cristo es así como principio y medio, así también fin de la Historia, y que quienes en Cristo son alcanzarán la vida de plenitud, la eterna vida de los que son en Cristo, ni una sola palabra siquiera sobre lo que esa vida pueda ser. A lo más, cuatro palabras sobre la muerte eterna, esto es, el infierno, “porque lo exige el carácter moral de la fe y de la esperanza cristiana”. Su carácter moral, ¿eh?, no su carácter religioso, pues éste no sé que exija

tal cosa. Y todo ello de una prudente parsimonia agnóstica.

Sí, lo prudente, lo racional, y alguien dirá que lo piadoso, es no querer penetrar en misterios que están a nuestro conocimiento vedados, no empeñarnos en lograr una representación plástica de la gloria eterna como la de una *Divina Comedia*. La verdadera fe, la verdadera piedad cristiana, se nos dirá, consiste en reposar en la confianza de que Dios, por la gracia de Cristo, nos hará, de una u otra manera, vivir en Este, su Hijo; que, como está en sus todopoderosas manos nuestro destino, nos abandonemos a ellas seguros de que El hará de nosotros lo que mejor sea, para el fin último de la vida, del espíritu y del Universo. Tal es la lección que ha atravesado muchos siglos, y, sobre todo, lo que va de Lutero hasta Kant.

Y sin embargo, los hombres no han dejado de tratar de representarse el cómo puede ser esa vida eterna, ni dejarán nunca, mientras sean hombres y no máquinas de pensar, de intentarlo. Hay libros de teología —o de lo que ello fuere— llenos de disquisiciones sobre la condición en que vivan los bienaventurados, sobre la manera de su goce, sobre las propiedades del cuerpo glorioso, ya que sin algún cuerpo no se concibe el alma.

Y a esta misma necesidad, verdadera necesidad de formarnos una representación concreta de lo que pueda esa otra vida ser, responde en gran parte la indestructible vitalidad de doctrinas como las del espiritismo, la metempsicosis, la trasmigración de las almas a través de los astros, y otras análogas; doctrinas que cuantas veces se las declara vencidas ya y muertas, otras tantas renacen en una u otra forma más o menos nueva. Y es insigne torpeza querer en absoluto prescindir de ellas y no buscar su meollo permanente. Jamás se avendrá el hombre al renuncia-

miento de concretar en representación esa otra vida.

¿Pero es acaso pensable una vida eterna y sin fin después de la muerte? ¿Qué puede ser la vida de un espíritu desencarnado? ¿Qué puede ser un espíritu así? ¿Qué puede ser una conciencia pura sin organismo corporal? Descartes dividió el mundo entre el pensamiento y la extensión, dualismo que le impuso el dogma cristiano de la inmortalidad del alma. ¿Pero es la extensión, la materia, la que piensa o se espiritualiza, o es el pensamiento el que se extiende y materializa? Las más graves cuestiones metafísicas surgen prácticamente —y por ello adquieren su valor, dejando de ser ociosas discusiones de curiosidad inútil— al querer darnos cuenta de la posibilidad de nuestra inmortalidad. Y es que la metafísica no tiene valor sino en cuanto trate de explicar cómo puede o no puede realizarse ese nuestro anhelo vital. Y así es que hay y habrá siempre una metafísica racional y otra vital, en conflicto perenne una con otra, partiendo la una de la noción de causa, de la de sustancia la otra.

Y aun imaginada una inmortalidad personal, ¿no cabe que la sintamos como algo tan terrible como su negación? “Calipso no podía consolarse de la marcha de Ulises; en su dolor, hallábase desolada de ser inmortal”, nos dice el dulce Fenelón, el místico, al comienzo de su *Telémaco*. ¿No llegó a ser la condena de los antiguos dioses, como la de los demonios, el que no les era dado suicidarse?

Cuando Jesús, habiendo llevado a Pedro, Jacobo y Juan a un alto monte, se trasfiguró ante ellos, volviéndosele como la nieve de blanco resplandeciente los vestidos, y se le aparecieron Moisés y Elías, que con El hablaban, le dijo Pedro al Maestro: “Maestro, estaría bien que nos quedásemos aquí, haciendo tres pabellones: para Ti uno y otros dos para Moisés y Elías”, porque quería eternizar aquel mo-

mento. Y al bajar del monte les mandó Jesús que a nadie dijese lo que habían visto sino cuando el Hijo del Hombre hubiese resucitado de los muertos. Y ellos, reteniendo este dicho, altercaban sobre qué sería aquello de resucitar de los muertos, como quienes no lo entendían. Y fué después de esto cuando encontró Jesús al padre del chico preso de espíritu mudo, el que le dijo: “¡Creo, ayuda mi incredulidad!” (Marcos, ix).

Aquellos tres apóstoles no entendían qué sea eso de resucitar de los muertos. Ni tampoco aquellos saduceos que le preguntaron al Maestro de quién será mujer en la resurrección la que en esta vida hubiese tenido varios maridos (Mat., xxii), que es cuando El dijo que Dios no es Dios de muertos, sino de vivos. Y no nos es, en efecto, pensable otra vida sino en las formas mismas de esta terrena y pasajera. Ni aclara nada el misterio todo aquello del grano y el trigo que de él sale con que el apóstol Pablo se contesta a la pregunta de “¿Cómo resucitarán los muertos? ¿Con qué cuerpo vendrán?” (I Cor., xv, 35).

¿Cómo puede vivir y gozar de Dios eternamente un alma humana sin perder su personalidad individual, es decir, sin perderse? ¿Qué es gozar de Dios? ¿Qué es la eternidad por oposición al tiempo? ¿Cambia el alma o no cambia en la otra vida? Si no cambia, ¿cómo vive? Y si cambia, ¿cómo conserva su individualidad en tan largo tiempo? Y la otra vida puede excluir el espacio, pero no puede excluir el tiempo, como hace notar Cournot, ya citado.

Si hay vida en el cielo, hay cambio, y Swedenborg hacía notar que los ángeles cambian porque el deleite de la vida celestial perdería poco a poco su valor si gozaran siempre de él en plenitud, y porque los ángeles, lo mismo que los hombres, se aman a sí mismos, y el que a sí mismo se ama, experimenta

alteraciones de estado, y añade que a las veces los ángeles se entristecen, y que él, Swedenborg, habló con algunos de ellos cuando estaban tristes (*De coelo et inferno*, párr. 158, 160). En todo caso, nos es imposible concebir vida sin cambio, cambio de crecimiento o de mengua, de tristeza o de alegría, de amor o de odio.

Es que una vida eterna es impensable, y más impensable aún una vida eterna de absoluta felicidad, de visión beatífica.

¿Y qué es esto de la visión beatífica? Vemos, en primer lugar, que se le llama visión y no acción, suponiendo algo pasivo. Y esta visión beatífica, ¿no supone pérdida de la propia conciencia? Un santo en el cielo es, dice Bousset, un ser que apenas se siente a sí mismo; tan poseído está de Dios y tan abismado en su gloria... No puede uno detenerse en él, porque se le encuentra fuera de sí mismo, y sujeto por un amor inmutable a la fuente de su ser y de su dicha (*Du culte qui est dû à Dieu*). Y esto lo dice Bossuet, el antiquietista. Esa visión amorosa de Dios supone una absorción de El. Un bienaventurado que goza plenamente de Dios no debe pensar en sí mismo, ni acordarse de sí, ni tener de sí conciencia, sino que ha de estar en perpetuo éxtasis —εκστασις—, fuera de sí, en enajenamiento. Y un preludio de esa visión nos describen los místicos en el éxtasis.

“El que ve a Dios se muere”, dice la Escritura (Jueces XIII, 22), y la visión eterna de Dios, ¿no es acaso una eterna muerte, un desfallecimiento de la personalidad? Pero Santa Teresa, en el capítulo XX de su *Vida*, al describirnos el último grado de oración, el arrobamiento, arrebatamiento, vuelo o éxtasis del alma, nos dice que es ésta levantada como por una nube o águila caudalosa, pero “veisos llevar y no sabéis dónde”, y es “con deleite”, y “si no se

resiste, no se pierde el sentido, al menos estaba de manera en mí que podía entender era llevada”, es decir, sin pérdida de conciencia. Y Dios “no parece se contenta con llevar tan de veras el alma a sí, sino que quiere el cuerpo, aun siendo tan mortal y de tierra tan sucia”. “Muchas veces se engolfa el alma, o la engolfa el Señor en sí, por mejor decir, y teniéndola en sí un poco, quédase con sola la voluntad”, no con sola la inteligencia. No es, pues, como se ve, visión, sino unión volitiva, y entre tanto, “el entendimiento y memoria divertidos..., como una persona que ha mucho dormido y soñado y aún no acaba de despertar”. Es “vuelo suave, es vuelo deleitoso, vuelo sin ruido”. Y ese vuelo deleitoso, es con conciencia de sí, sabiéndose distinto de Dios con quien se une uno. Y a este arrobamiento se sube, según la mística doctora española, por la contemplación de la Humanidad de Cristo, es decir, de algo concreto y humano; es la visión del Dios vivo, no de la idea de Dios. Y en el capítulo xxviii nos dice que “cuando otra cosa no hubiere para deleitar la vista en el cielo, sino la gran hermosura de los cuerpos glorificados, es grandísima gloria, en especial, ver la Humanidad de Jesucristo Señor Nuestro...” “Esta visión —añade—, aunque es imaginaria, nunca la vi con los ojos corporales, ni ninguna, sino con los ojos del alma.” Y resulta que en el Cielo no se ve sólo a Dios, sino todo en Dios; mejor dicho, se ve todo Dios, pues que El lo abarca todo. Y esta idea la recalca más Jacobo Boehme. La santa, por su parte, nos dice en las *Moradas sétimas*, capítulo II, que “pasa esta secreta unión en el centro muy interior del alma, que debe ser adonde está el mismo Dios”. Y luego, que “queda el alma, digo, el espíritu de esta alma, hecho una cosa con Dios...; y es “como si dos velas de cera se juntasen tan en extremo, que toda la luz fuese una o que el pabilo y la luz y la

cera es todo uno; mas después bien se puede apartar la una vela de la otra, y quedar en dos velas o el pabulo de la cera". Pero hay otra más íntima unión, que es "como si cayendo agua del cielo en un río o fuente, adonde queda hecho todo agua, que no podrán ya dividir ni apartar cuál es el agua del río o la que cayó del cielo; o como si un arroyico pequeño entra en la mar, que no habrá remedio de apartarse; o como si en una pieza estuviesen dos ventanas por donde entrase gran luz, aunque entra dividida, se hace todo una luz". ¿Y qué diferencia va de esto a aquel silencio interno y místico de Miguel de Molinos, cuyo tercer grado y perfectísimo es el silencio de pensamiento? (*Guía*, cap. XVII, párrafo 129). ¿No estamos cerca de aquello de que es la nada el camino para llegar a aquel alto estado de ánimo reformado? (cap. XX, párr. 186). ¿Y qué extraño es que Amiel usara hasta por dos veces la palabra española *nada* en su *Diario íntimo*, sin duda, por no encontrar en otra lengua alguna otra más expresiva? Y, sin embargo, si se lee con cuidado a nuestra místico doctora, se verá que nunca queda fuera del elemento sensitivo, el del deleite, es decir, el de la propia conciencia. Se deja el alma absorber de Dios para absorberlo, para cobrar conciencia de su propia divinidad.

Una visión beatífica, una contemplación amorosa en que esté el alma absorta en Dios y como perdida en El, aparece, o como un aniquilamiento propio o como un tedio prolongado a nuestro modo natural de sentir. Y de aquí ese sentimiento que observamos con frecuencia y que se ha expresado más de una vez en expresiones satíricas no exentas de irreverencia y acaso de impiedad, de que el cielo de la gloria eterna es una morada de eterno aburrimiento. Sin que sirva querer desdeñar estos sentimientos así, tan espontáneos y naturales, o pretender denigrarlos.

Claro está que sienten así los que no aciertan a darse cuenta de que el supremo placer del hombre es adquirir y acrecentar conciencia. No precisamente el de conocer, sino el de aprender. En conociendo una cosa, se tiende a olvidarla, a hacer su conocimiento inconciente, si cabe decir así. El placer, el deleite más puro del hombre, va unido al acto de aprender, de enterarse, de adquirir conocimiento, esto es, a una diferenciación. Y de aquí el dicho famoso de Lessing, ya citado. Conocido es el caso de aquel anciano español que acompañaba a Vasco Núñez de Balboa, cuando al llegar a la cumbre del Darien, dieron vista a los dos Océanos, y es que, cayendo de rodillas, exclamó: "Gracias, Dios mío, porque no me has dejado morir sin haber visto tal maravilla". Pero si este hombre se hubiese quedado allí, pronto la maravilla habría dejado de serlo, y con ella, el placer. Su goce fué el del descubrimiento. Y acaso el goce de la visión beatífica sea, no precisamente el de la contemplación de la Verdad suma, entera y toda, que a esto no resistiría el alma, sino el de un continuo descubrimiento de ella, el de un incesante aprender mediante un esfuerzo que mantenga siempre el sentimiento de la propia conciencia activa.

Una visión beatífica de quietud mental, de conocimiento pleno y no de aprensión gradual, nos es difícil concebir como otra cosa que como un nirvana, una difusión espiritual, una disipación de la energía en el seno de Dios, una vuelta a la inconciencia por falta de choque, de diferencia, o sea de actividad.

¿No es acaso que la condición misma que hace pensable nuestra eterna unión con Dios destruye nuestro anhelo? ¿Qué diferencia va de ser absorbido por Dios a absorberle uno en sí? ¿Es el arroyico el que se pierde en el mar, o el mar en el arroyico? Lo mismo da.

El fondo sentimental es nuestro anhelo de no perder el sentido de la continuidad de nuestra conciencia, de no romper el encadenamiento de nuestros recuerdos, el sentimiento de nuestra propia identidad personal, concreta, aunque acaso vayamos poco a poco absorbiéndonos en El, enriqueciéndole. ¿Quién, a los ochenta años, se acuerda del que a los ocho fué, aunque sienta el encadenamiento entre ambos? Y podría decirse que el problema sentimental se reduce a si hay un Dios, una finalidad humana al Universo. Pero ¿qué es finalidad? Porque así como siempre cabe preguntar por un por qué de todo por qué, así cabe preguntar también siempre por un para qué de todo para qué. Supuesto que haya un Dios, ¿para qué Dios? “Para sí mismo”, se dirá. Y no faltará quien replique: “¿Y qué más da esta conciencia que la no conciencia?” Mas siempre resultará lo que ya dijo Plotino (*Enn. II, IX, 8*), que el por qué hizo el mundo es lo mismo que el por qué hay alma. O mejor aún: que el por qué *δια τι*, el para qué.

Para el que se coloca fuera de sí mismo, en una hipotética posición objetiva —lo que vale decir inhumana—, el último para qué es tan inasequible, y en rigor tan absurdo, como el último por qué. ¿Qué más da, en efecto, que no haya finalidad alguna? ¿Qué contradicción lógica hay en que el Universo no esté destinado a finalidad alguna, ni humana ni sobrehumana? ¿En qué se opone a la razón que todo esto no tenga más objeto que existir, pasando como existe y pasa? Esto, para el que se coloca fuera de sí, pero para el que vive y sufre y anhela dentro de sí..., para éste es ello cuestión de vida o muerte.

¡Búscate, pues, a ti mismo! Pero al encontrarse, ¿no es que se encuentra uno con su propia nada? “Habiéndose hecho el hombre pecador buscándose a sí mismo, se ha hecho desgraciado al encontrarse” —dijo Bossuet— (*Traité de la Concupiscence, cap. XI*).

“¡Búscate a ti mismo!”, empieza por “¡conócete a ti mismo!” A lo que replica Carlyle (*Past and present*, book III, cap. XI): “El último evangelio de este mundo es: “¡conoce tu obra y cúmplela!” ¡Conócete a ti mismo...! Largo tiempo ha que este mismo tuyo te ha atormentado; jamás llegarás a conocerlo me parece. No creas que es tu tarea la de conocerte, eres un individuo inconocible: conoce lo que puedes hacer y hazlo como un Hércules. Esto será lo mejor”. Sí; pero eso que yo haga, ¿no se perderá también al cabo? Y si se pierde, ¿para qué hacerlo? Sí, sí; el llevar a cabo mi obra —¿y cual es mi obra?— sin pensar en mí, sea acaso amar a Dios. ¿Y qué es amar a Dios?

Y, por otra parte, al amar a Dios en mí, ¿no es que me amo más que a Dios, que me amo en Dios a mí mismo?

Lo que en rigor anhelamos para después de la muerte es seguir viviendo esta vida, esta misma vida mortal, pero sin sus males, sin el tedio y sin la muerte. Es lo que expresó Séneca, el español, en su *Consolación a Marcia* (xxvi); es lo que quería, volver a vivir esta vida: *ista moliri*. Y es que lo que pedía Job (xix, 25-27), ver a Dios en carne, no en espíritu. ¿Y qué otra cosa significa aquella cómica ocurrencia de la *vuelta eterna* que brotó de las trágicas entrañas del pobre Nietzsche, hambriento de inmortalidad concreta y temporal?

Esa visión beatífica que se nos presenta como primera solución católica, ¿cómo puede cumplirse, repito, sin anegar la conciencia de sí? ¿No será como en el sueño en que soñamos sin saber lo que soñamos? ¿Quién apetecería una vida eterna así? Pensar sin saber que se piensa, no es sentirse a sí mismo, no es serse. Y la vida eterna, ¿no es acaso conciencia eterna, no sólo ver a Dios, sino ver que se le ve, viéndose uno a sí mismo a la vez y como distinto de El? El que duerme, vive, pero no tiene conciencia de sí; ¿y

apetecerá nadie un sueño así eterno? Cuando Circe recomienda a Ulises que baje a la morada de los muertos a consultar al adivino Tiresias, dícele que éste es allí, entre las sombras de los muertos, el único que tiene sentido, pues los demás se agitan como sombras (*Odisea*, x, 487-495). Y es que los otros, aparte de Tiresias, ¿vencieron a la muerte? ¿Es vencerla acaso errar así como sombras sin sentido?

Por otra parte, ¿no cabe acaso imaginar que sea esta nuestra vida terrena respecto a la otra como es aquí el sueño para con la vigilia? ¿No será ensueño nuestra vida toda, y la muerte un despertar? ¿Pero despertar a qué? ¿Y si todo esto no fuese sino un ensueño de Dios, y Dios despertara un día? ¿Recordará su ensueño?

Aristóteles, el racionalista, nos habla en su *Ética* de la superior felicidad de la vida contemplativa — *βίος θεωρητικός* —, y es corriente en los racionalistas todos poner la dicha en el conocimiento. Y la concepción de la felicidad eterna, del goce de Dios, como visión beatífica, como conocimiento y comprensión de Dios, es algo de origen racionalista, es la clase de felicidad que corresponde al Dios ideal 'del aristotelismo. Pero es que para la felicidad se requiere, además de la visión, la delectación, y ésta es muy poco racional y sólo conseguidera sintiéndose uno distinto de Dios.

Nuestro teólogo católico aristotélico, el que trató de racionalizar el sentimiento católico, Santo Tomás de Aquino, dicenos en su *Summa (primae, secundae partis, quaestio* iv, art. 1.º) que “la delectación se requiere para la felicidad, que la delectación se origina de que el apetito descansa en el bien conseguido, y que como la felicidad no es otra cosa que la consecución del sumo bien, no puede haber felicidad sin delectación concomitante”. Pero, ¿qué delectación es la del que descansa? Descansar, *requiescere*, ¿no

es dormir y no tener siquiera conciencia de que se descansa? “De la misma visión de Dios se origina la delectación” —añade el teólogo—. Pero el alma, ¿se siente a sí misma como distinta de Dios? “La delectación que acompaña a la operación del intelecto no impide ésta, sino más bien la conforta” —dice luego—; ¡Claro está! Si no, ¿qué dicha es ésa? Y para salvar la delectación, el deleite, el placer que tiene siempre, como el dolor, algo de material, y que no concebimos sino en un alma encarnada en cuerpo, hubo que imaginar que el alma bienaventurada esté unida a su cuerpo. Sin alguna especie de cuerpo, ¿cómo el deleite? La inmortalidad del alma pura, sin alguna especie de cuerpo o periespíritu, no es inmortalidad verdadera. Y en el fondo, el anhelo de prolongar esta vida, ésta y no otra, ésta de carne y de dolor, ésta de que maldecimos a las veces tan solo porque se acaba. Los más de los suicidas no se quitarían la vida si tuviesen la seguridad de no morir nunca sobre la tierra. El que se mata, se mata por no esperar a morir.

Cuando el Dante llega a contarnos en el canto XXXIII del *Paradiso* cómo llegó a la visión de Dios, nos dice que como a aquel que ve soñando y después del sueño le queda la pasión impresa, y no otra cosa, en la mente; así a él; que casi cesa toda su visión y aun le destila en el corazón lo dulce que nació de ella,

*Cotal son io, che quasi tutta cessa
mia visione ed ancor mi distilla
nel cuor lo dolce che nacque da essa,*

no de otro modo que la nieve se descuaja al sol

così la neve al Sol si disigilla.

Esto es, que se le va la visión, lo intelectual, y le queda el deleite, la *passione impressa*, lo emotivo, lo irracional, lo corporal, en fin.

Una felicidad corporal, de deleite, no sólo espiri-

tual, no sólo visión, es lo que apetecemos. Esa otra felicidad, esa *beatitud* racionalista, la de anegarse en la comprensión, sólo puede... no digo satisfacer ni engañar, porque creo que ni le satisfizo ni le engañó, a un Spinoza. El cual, al fin de su *Ética*, en las proposiciones xxxv y xxxvi de la parte quinta, establece que Dios se ama a sí mismo con infinito amor intelectual; que el amor intelectual de la mente a Dios es el mismo amor de Dios con que Dios se ama a sí mismo; no en cuanto es infinito, sino en cuanto puede explicarse por la esencia de la mente humana considerada en respecto de eternidad, esto es, que el amor intelectual de la mente hacia Dios es parte del infinito amor con que Dios a sí mismo se ama. Y después de estas trágicas, de estas desoladoras proposiciones, la última del libro todo, la que cierra y corona esa tremenda tragedia de la *Ética*, nos dice que la felicidad no es premio de la virtud, sino la virtud misma, y que no nos gozamos en ella por comprimir los apetitos, sino que por gozar de ella podemos comprimirlos. ¡Amor intelectual! ¡Amor intelectual! ¿Qué es eso de amor intelectual? Algo así como un sabor rojo, o un sonido amargo, o un color aromático, o más bien, algo así como un triángulo enamorado o una elipse encolerizada, una pura metáfora, pero una metáfora trágica. Y una metáfora que corresponde trágicamente a aquello de que también el corazón tiene sus razones. ¡Razones de corazón! ¡Amores de cabeza! ¡Deleite intelectual! ¡Intelección deleitosa! ¡Tragedia, tragedia y tragedia!

Y, sin embargo, hay algo que se puede llamar amor intelectual y que es el amor de entender, la vida misma contemplativa de Aristóteles, porque el comprender es algo activo y amoroso, y la visión beatífica es la visión de la verdad total. ¿No hay acaso en el fondo de toda pasión la curiosidad? ¿No cayeron, según el

relato bíblico, nuestros primeros padres por el ansia de probar el fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal, y ser como dioses, concededores de esa ciencia? La visión de Dios, es decir, del Universo mismo en su alma, en su íntima esencia, ¿no apagaría todo nuestro anhelo? Y esta perspectiva sólo no puede satisfacer a los hombres groseros que no penetran el que el mayor goce de un hombre es ser más hombre, esto es, más dios, y que es más dios cuanta más conciencia tiene.

Y ese amor intelectual, que no es sino el llamado amor platónico, es un medio de dominar y de poseer. No hay, en efecto, más perfecto dominio que el conocimiento; el que conoce algo, lo posee. El conocimiento une al que conoce con lo conocido. "Yo te contemplo y te hago mía al contemplarte"; tal es la fórmula. Y conocer a Dios, ¿qué ha de ser sino poseerlo? El que a Dios conoce, es ya Dios él.

Cuenta B. Brunhes (*La Dégradation de l'Energie*, IV parte, cap. XVIII, E. 2) haberle contado a monsieur Sarrau, que lo tenía del padre Gratry, que éste se paseaba por los jardines del Luxemburgo departiendo con el gran matemático y católico Cauchy, respecto a la dicha que tendrían los elegidos en conocer, al fin, sin restricción ni velo, las verdades largo tiempo perseguidas trabajosamente en este mundo. Y aludiendo el padre Gratry a los estudios de Cauchy sobre la teoría mecánica de la reflexión de la luz, emitió la idea de que uno de los más grandes goces intelectuales del ilustre geómetra sería penetrar en el secreto de la luz, a lo que replicó Cauchy que no le parecía posible saber en esto más que ya sabía, ni concebía que la inteligencia más perfecta pudiese comprender el misterio de la reflexión mejor que él lo había expuesto, ya que había dado una teoría mecánica del fenómeno. "Su piedad —añade Brunhes—

no llegaba hasta creer que fuese posible hacer otra cosa ni hacerla mejor.”

Hay en este relato dos partes que nos interesan. La primera es la expresión de lo que sea la contemplación, el amor intelectual o la visión beatífica para hombres superiores, que hacen del conocimiento su pasión central, y otra, la fe en la explicación mecanicista del mundo.

A esta disposición mecanicista del intelecto va unida la ya célebre fórmula de “nada se crea, nada se pierde, todo se transforma”, con que se ha querido interpretar el ambiguo principio de la conservación de la energía, olvidando que para nosotros, para los hombres, prácticamente, energía es la energía utilizable, y que ésta se pierde de continuo, se disipa por la difusión del calor, se degrada, tendiendo a la nivelación y a lo homogéneo. Lo valedero para nosotros, más aún, lo real para nosotros, es lo diferencial, que es lo cualitativo; la cantidad pura, sin diferencias, es como si para nosotros no existiese, pues que no obra. Y el Universo material, el cuerpo del Universo, parece camina poco a poco, y sin que sirva la acción retardadora de los organismos vivos y más aún la acción conciente del hombre, a un estado de perfecta estabilidad, de homogeneidad (v. Brunhes, obra citada). Que si el espíritu tiende a concentrarse, la energía material tiende a difundirse.

¿Y no tiene esto acaso una íntima relación con nuestro problema? ¿No habrá una relación entre esta conclusión de la filosofía científica respecto a un estado final de estabilidad y homogeneidad y el ensueño místico de la apocatástasis? ¿Esa muerte del cuerpo del Universo no será el triunfo final de su espíritu, de Dios?

Es evidente la relación íntima que media entre la exigencia religiosa de una vida eterna después de la muerte, y las conclusiones —siempre proviso-

rias— a que la filosofía científica llega respecto al probable porvenir del Universo material o sensitivo. Y el hecho es que así como hay teólogos de Dios y de la inmortalidad del alma, hay también los que Brunhes (obra citada, cap. XXVI, párr. 2) llama teólogos del monismo, a los que estaría mejor llamar ateólogos, gentes que persisten en el espíritu de afirmación *a priori*; y que se hace insoportable —añade— cuando abrigan la pretensión de desdeñar la teología. Un ejemplar de estos señores es Haeckel, ¡que ha logrado disipar los enigmas de la Naturaleza!

Estos ateólogos se han apoderado de la conservación de la energía, del “nada se crea y nada se pierde, todo se transforma”, que es de origen teológico, ya en Descartes, y se han servido de él para dispensarnos de Dios. “El mundo construido para durar —escribe Brunhes—, que no se gasta, o más bien repara por sí mismo las grietas que aparecen en él, ¡qué hermoso tema de ampliaciones oratorias!; pero estas mismas ampliaciones, después de haber servido en el siglo XVII para probar la sabiduría del Creador, han servido en nuestros días de argumentos para los que pretenden pasarse sin él.” Es lo de siempre; la llamada filosofía científica, de origen y de inspiración teológica o religiosa en su fondo, yendo a dar en una ateología o irreligión, que no es otra cosa que teología y religión. Recordemos aquello de Ritschl, ya citado en estos ensayos.

Ahora, la última palabra de la ciencia, más bien aún que de la filosofía científica, parece ser que el mundo material, sensible, camina por la degradación de la energía, por la predominancia de los fenómenos irrevertibles, a una nivelación última, a una especie de homogéneo final. Y éste nos recuerda aquel hipotético homogéneo primitivo de que tanto usó y abusó Spencer, y aquella fantástica inestabilidad de lo ho-

mogéneo. Inestabilidad de que necesitaba el agnosticismo ateológico de Spencer para explicar el inexplicable paso de lo homogéneo a lo heterogéneo. Porque, ¿cómo puede surgir heterogeneidad alguna, sin acción externa, del perfecto y absoluto homogéneo? Mas había que descartar todo género de creación, y para ello el ingeniero desocupado metido a metafísico, como lo llamó Papini (1), inventó lo de la inestabilidad de lo homogéneo, que es más..., ¿cómo diré?, más místico y hasta más mitológico, si se quiere, que la acción creadora de Dios.

Acertado anduvo aquel positivista italiano, Roberto Ardigò, que, objetando a Spencer, le decía que lo más natural era suponer que siempre fué como hoy, que siempre hubo mundos en formación, en nebulosa, mundos formados y mundos que se deshacían; que la heterogeneidad es eterna. Otro modo, como se ve, de no resolver.

¿Será ésta la solución? Mas en tal caso, el Universo sería infinito, y en realidad no cabe concebir un Universo eterno y limitado como el que sirvió de base a Nietzsche para lo de la vuelta eterna. Si el Universo ha de ser eterno, si han de seguirse en él, para cada uno de sus mundos, períodos de homogeneización, de degradación de energía, y otros de heterogeneización, es menester que sea infinito, que haya lugar siempre y en cada mundo para una acción de fuera. Y de hecho, el cuerpo de Dios no puede ser sino eterno e infinito.

Mas para nuestro mundo parece probada su gradual nivelación, o si queremos, su muerte. ¿Y cuál ha de ser la suerte de nuestro espíritu en este proceso? ¿Menguará con la degradación de la energía de nuestro mundo y volverá a la inconciencia, o crecerá más bien a medida que la energía utilizable

¹ *Il Crepuscolo dei filosofi*. 1906.

mengua y por los esfuerzos mismos para retardarlo y dominar a la Naturaleza, que es lo que constituye la vida del espíritu? ¿Serán la conciencia y su soporte extenso dos poderes en contraposición tal que el uno crezca a expensas del otro?

El hecho es que lo mejor de nuestra labor científica, que lo mejor de nuestra industria, es decir, lo que en ella no conspira a destrucción —que es mucho—, se endereza a retardar ese fatal proceso de degradación de la energía. Ya la vida misma orgánica, sostén de la conciencia, es un esfuerzo por evitar en lo posible ese término fatídico, por irlo alargando.

De nada sirve querernos engañar con himnos paganos a la Naturaleza, a aquella a que con más profundo sentido llamó Leopardi, este ateo cristiano, “madre en el parto, en el querer madrastra”, en aquel su estupendo canto a la retama (*La Ginestra*). Contra ella se ordenó en un principio la humana compañía; fué horror contra la impía Naturaleza lo que anudó primero a los hombres en cadena social. Es la sociedad humana, en efecto, madre de la conciencia refleja y del ansia de inmortalidad, la que inaugura el estado de gracia sobre el de Naturaleza, y es el hombre el que, humanizando, espiritualizando a la Naturaleza con su industria, la sobrenaturaliza.

El trágico poeta portugués Antero de Quental, soñó en dos estupendos sonetos, a que tituló *Redención* (1), que hay un espíritu preso, no ya en los átomos o en los iones o en los cristales, sino —como a un poeta corresponde— en el mar, en los árboles, en la selva, en la montaña, en el viento, en las individualidades y formas todas materiales, y que un día, todas esas almas, en el limbo aún de la existencia, despertarán en la conciencia, y cerniéndose como puro pensamiento, verán a las formas, hijas de la ilusión,

¹ Véase la traducción que de ellos hizo Unamuno al final del tomo XIV de sus *Obras Completas*. (N. del E.)

caer deshechas como un sueño vano. Es el ensueño grandioso de la concientización de todo.

¿No es acaso que empezó el Universo, este nuestro Universo —¿quién sabe si hay otros?— con un cero de espíritu —y cero no es lo mismo que nada— y un infinito de materia, y marcha a acabar en un infinito de espíritu con un cero de materia? ¡Ensueños!

¿No es acaso que todo tiene un alma, y que esa alma pide liberación?

*“¡Oh tierras de Alvargonzález
en el corazón de España,
tierras pobres, tierras tristes,
tan tristes, que tienen alma!”*

canta nuestro poeta Antonio Machado (*Campos de Castilla*).— La tristeza de los campos, ¿está en ellos o en nosotros que los contemplamos? ¿No es que sufren? Pero ¿qué puede ser un alma individual en el mundo de la materia? ¿Es individuo una roca o una montaña? ¿Lo es un árbol?

Y siempre resulta, sin embargo, que luchan el espíritu y la materia. Ya lo dijo Espronceda al decir que:

*Aquí, para vivir en santa calma,
o sobra la materia o sobra el alma.*

¿Y no hay en la historia del pensamiento, o si queréis, de la imaginación humana algo que corresponda a ese proceso de reducción de lo material, en el sentido de una reducción de todo a conciencia?

Sí, la hay, y es del primer místico cristiano, de San Pablo de Efeso, del Apóstol de los gentiles, de aquel que por no haber visto con los ojos carnales de la cara al Cristo carnal y mortal, al ético, le creó en sí inmortal y religioso, de aquel que fué arrebatado al tercer cielo, donde vió secretos inefables (II Cor., XIII). Y este primer místico cristiano soñó

también en un triunfo final del espíritu, de la conciencia, y es lo que se llama técnicamente en teología la apocatastasis o reconstitución.

Es en los versículos 26 al 28 del capítulo xv de su primera epístola a los Corintios donde nos dice que el último enemigo que ha de ser dominado será la muerte, pues Dios puso todo bajo sus pies; pero cuando diga que todo le está sometido, es claro que excluyendo al que hizo que todo se le sometiese, y cuando le haya sometido todo, entonces también El, el Hijo, se someterá al que le sometió todo para que Dios sea todo en todo: *ἵνα ἡ ὁ θεὸς πάντα ἐν πᾶσιν*. Es decir, que el fin es que Dios, la Conciencia, acabe siéndolo todo en todo.

Doctrina que se completa con cuanto el mismo Apóstol expone respecto al fin de la historia toda del mundo en su epístola a los Efesios. Preséntanos en ella, como es sabido, a Cristo, —que es por quien fueron hechas las cosas todas del Cielo y de la Tierra, visibles e invisibles (Col., 1, 16)—, como cabeza de todo (1, 22), y en él, en esta cabeza, hemos de resucitar todos para vivir en comunión de santos y comprender con todos los santos cuál sea la anchura, la largura, la profundidad y la altura, y conocer el amor de Cristo, que excede a todo conocimiento (III, 18, 19). Y a este recojernos en Cristo, cabeza de la Humanidad, y como resumen de ella, es a lo que el Apóstol llama recaudarse, recapitularse o recojerse, todo en Cristo *ανακεφαλαιωσασθαι τα πάντα ἐν Χριστῷ*. Y esta recapitulación — *ανακεφαλαιωσις, anacefaleosis* — fin de la historia del mundo y del linaje humano, no es sino otro aspecto de la apocatastasis. Esta, la apocatastasis, el que llegue a ser Dios todo en todos, redúcese, pues, a la anacefaleosis, a que todo se recoja en Cristo, en la Humanidad, siendo, por tanto, la Humanidad el fin de la creación. Y esta apo-

catastasis, esta humanación o divinización de todo, ¿no suprime la materia? ¿Pero es que suprimida la materia, que es el principio de individuación —*principium individuationis*, según la Escuela—, no vuelve todo a una conciencia pura, que en puro pureza ni se conoce a sí, ni es cosa alguna concebible y sensible? Y suprimida toda materia, ¿en qué se apoya el espíritu?

Las mismas dificultades, las mismas impensabilidades, se nos vienen por otro camino.

Alguien podría decir, por otra parte, que la apocatastasis, el que Dios llegue a ser todo en todos, supone que no lo era antes. El que los seres todos lleguen a gozar de Dios, supone que Dios llega a gozar de los seres todos, pues la visión beatífica es mutua, y Dios se perfecciona con ser mejor conocido, y de almas se alimenta y con ellas se enriquece.

Podría en este camino de locos ensueños imaginarse un Dios inconciente, dormitando en la materia, y que va a un Dios conciente del todo, conciente de su divinidad; que el Universo todo se haga conciente de sí como todo, y de cada una de las conciencias que lo integran, que se haga Dios. Mas, en tal caso, ¿cómo empezó ese Dios inconciente? ¿No es la materia misma? Dios no sería así el principio, sino el fin del Universo; pero ¿puede ser fin lo que no fué principio? ¿O es que hay fuera del tiempo, en la eternidad, diferencia entre principio y fin? “El alma del todo no estaría atada por aquello mismo (esto es, la materia) que está por ella atado”, dice Plotino (*Enn. II, IX, 7*). ¿O no es más bien la Conciencia del Todo que se esfuerza por hacerse de cada parte, y en que cada conciencia parcial tenga de ella, de la total, conciencia? ¿No es un Dios monoteísta o solitario que camina a hacerse panteísta? Y si no es así, si la materia y el

dolor son extraños a Dios, se preguntará uno: ¿para qué creó Dios el mundo? ¿Para qué hizo la materia e introdujo el dolor? ¿No era mejor que no hubiese hecho nada? ¿Qué gloria le añade el crear ángeles u hombres que caigan y a los que tenga que condenar a tormento eterno? ¿Hizo acaso el mal para curarlo? ¿O fué la redención, y la redención total y absoluta, de todo y de todos, su designio? Porque no es esta hipótesis ni más racional ni más piadosa que la otra.

En cuanto tratamos de representarnos la felicidad eterna, preséntasenos una serie de preguntas sin respuesta alguna satisfactoria, esto es, racional, sea que partamos de una suposición monoteísta o de una panteísta o siquiera panenteísta.

Volvamos a la apocatástasis pauliniana.

Al hacerse Dios todo en todos ¿no es acaso que se completa, que acaba de ser Dios, conciencia infinita que abarca las conciencias todas? ¿Y qué es una conciencia infinita? Suponiendo, como supone, la conciencia límite, o siendo más bien la conciencia conciencia de límite, de distinción, ¿no excluye por lo mismo la infinitud? ¿Qué valor tiene la noción de infinitud aplicada a la conciencia? ¿Qué es una conciencia toda ella conciencia, sin nada fuera de ella que no lo sea? ¿De qué es conciencia la conciencia en tal caso? ¿De su contenido? ¿O no será más bien que nos acercamos a la apocatástasis o apoteosis final sin llegar nunca a ella a partir de un caos, de una absoluta inconciencia, en lo eterno del pasado?

¿No será más bien eso de la apocatástasis, de la vuelta de todo a Dios, un término ideal a que sin cesar nos acercamos sin haber nunca de llegar a él, y unos a más ligera marcha que otros? ¿No será la absoluta y perfecta felicidad eterna una eterna esperanza que de realizarse se moriría? ¿Se pue-

de ser feliz sin esperanza? Y no cabe esperar ya una vez realizada la posesión, porque ésta mata la esperanza, el ansia. ¿No será, digo, que todas las almas crezcan sin cesar, unas en mayor proporción que otras, pero habiendo todas de pasar alguna vez por un mismo grado cualquiera de crecimiento, y sin llegar nunca al infinito, a Dios, a quien de continuo se acercan? ¿No es la eterna felicidad una eterna esperanza, con su núcleo eterno de pesar para que la dicha no se suma en la nada?

Siguen las preguntas sin respuesta.

“Será todo en todos”, dice el Apóstol. ¿Pero lo será de distinta manera en cada uno o de la misma en todos? ¿No será Dios todo en un condenado? ¿No está en su alma? ¿No está en el llamado infierno? ¿Y cómo está en él?

De donde surgen nuevos problemas, y son los referentes a la oposición entre cielo e infierno, entre felicidad e infelicidad eternas.

¿No es que al cabo se salvan todos, incluso Caín, y Judas, y Satanás mismo, como desarrollando la apocatástasis pauliniana quería Orígenes?

Cuando nuestros teólogos católicos quieren justificar racionalmente —o sea éticamente— el dogma de la eternidad de las penas del infierno, dan unas razones tan especiosas, ridículas e infantiles que parece mentira hayan logrado curso. Porque decir que siendo Dios infinito la ofensa a El inferida es infinita también, y exige, por tanto, un castigo eterno, es, aparte de lo inconcebible de una ofensa infinita, desconocer que en moral y no en policía humanas, la gravedad de la ofensa se mide, más que por la dignidad del ofendido, por la intención del ofensor, y que una intención culpable infinita es un desatino, y nada más. Lo que aquí cabría aplicar son aquellas palabras del Cristo, dirigiéndose a su Padre: “¡Padre, perdónalos, porque no saben lo que

se hacen!", y no hay hombre que al ofender a Dios o a su prójimo sepa lo que se hace. En ética humana, o si se quiere en policía —eso que llaman derecho penal, y que es todo menos derecho— humana, una pena eterna es un desatino.

"Dios es justo, y se nos castiga; he aquí cuanto es indispensable sepamos; lo demás no es para nosotros sino pura curiosidad." Así, Lamennais (*Essai*, parte IV, cap. VII), y así otros con él. Y así también Calvino. ¿Pero hay quien se contente con eso? ¿Pura curiosidad! ¿Llamar pura curiosidad a lo que más estruja el corazón!

¿No será acaso que el malo se aniquila porque deseó aniquilarse, o que no deseó lo bastante eternizarse por ser malo? ¿No podremos decir que no es el creer en otra vida lo que le hace a uno bueno, sino que por ser bueno cree en ella? ¿Y qué es ser bueno y ser malo. Esto es ya del dominio de la ética, no de la religión. O más bien, ¿no es de la ética el hacer el bien, aun siendo malo, y de la religión el ser bueno, aun haciendo mal?

¿No se nos podrá acaso decir, por otra parte, que si el pecador sufre un castigo eterno es porque sin cesar peca, porque los condenados no cesan de pecar? Lo cual no resuelve el problema, cuyo absurdo todo proviene de haber concebido el castigo como vindicta o venganza, no como corrección; de haberlo concebido a la manera de los pueblos bárbaros. Y así un infierno policíaco, para meter miedo en este mundo. Siendo lo peor que ya no amedrenta, por lo cual habrá que cerrarlo.

Mas, por otra parte, en concepción religiosa y dentro del misterio, ¿por qué no una eternidad de dolor, aunque esto subleve nuestros sentimientos? ¿Por qué no un Dios que se alimenta de nuestro dolor? ¿Es acaso nuestra dicha el fin del Universo? ¿O no alimentamos con nuestro dolor alguna dicha aje-

na? Volvamos a leer en las *Euménides* del formidable trágico Esquilo aquellos coros de las Furias, porque los dioses nuevos, destruyendo las antiguas leyes, les arrebatában a Orestes de las manos; aquellas encendidas invectivas contra la redención apolínea. ¿No es que la redención arranca de las manos de los dioses a los hombres, su presa y su juguete, con cuyos dolores juegan y se gozan como los chiquillos atormentando a un escarabajo, según la sentencia del trágico? Y recordemos aquello de: “¡Dios mío! ¡Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?”

Sí, ¿por qué no una eternidad de dolor? El Infierno es una eternización del alma, aunque sea en pena. ¿No es la pena esencial a la vida?

Los hombres andan inventando teorías para explicarse eso que llaman el origen del mal. ¿Y por qué no el origen del bien? ¿Por qué suponer que es el bien lo positivo y originario, y el mal lo negativo y derivado? “Todo lo que es en cuanto es, es bueno”, sentenció San Agustín; pero ¿por qué? ¿qué quiere decir ser bueno? Lo bueno es bueno para algo conducente a un fin, y decir que todo es bueno, vale decir que todo va a su fin. Pero ¿cuál es su fin? Nuestro apetito es eternizarnos, persistir, y llamamos bueno a cuanto conspira a ese fin, y malo a cuanto tiende a amenguarnos o destruirnos la conciencia. Suponemos que la conciencia humana es fin y no medio para otra cosa que no sea conciencia, ya humana, ya sobrehumana.

Todo optimismo metafísico, como el de Leibnitz, o pesimismo de igual orden, como el Schopenhauer, no tienen otro fundamento. Para Leibnitz, este mundo es el mejor, porque conspira a perpetuar la conciencia y con ella la voluntad, porque la inteligencia acrecienta la voluntad y la perfecciona, porque el fin del hombre es la contemplación de Dios; y

para Schopenhauer es este mundo el peor de los posibles, porque conspira a destruir la voluntad, porque la inteligencia, la representación, anula a la voluntad, su madre. Y así Franklin, que creía en otra vida, aseguraba que volvería a vivir ésta, la vida que vivió, de cabo a rabo, *from its beginning to the end*; y Leopardi, que no creía en otra, aseguraba que nadie aceptaría volver a vivir la vida que vivió. Ambas doctrinas, no ya éticas, sino religiosas, y el sentimiento del bien moral, en cuanto valor teológico, de origen religioso también.

Y vuelve uno a preguntarse: ¿no se salvan, no se eternizan, y no ya en dolor, sino en dicha, todos, lo mismo los que llamamos buenos que los llamados malos?

¿En esto de bueno o de malo no entra la malicia del que juzga? ¿La maldad está en la intención del que ejecuta el acto o no está más bien en la del que lo juzga malo? ¡Pero es lo terrible que el hombre se juzga a sí mismo, se hace juez de sí propio!

¿Quiénes se salvan? Ahora otra imaginación —ni más ni menos racional que cuantas van interrogativamente expuestas—, y es que sólo se salven los que anhelaron salvarse, que sólo se eternicen los que vivieron aquejados de terrible hambre de eternidad y de eternización. El que anhela no morir nunca, y cree no haberse nunca de morir en espíritu, es porque lo merece, o más bien, sólo anhela la eternidad personal el que la lleva ya dentro. No deja de anhelar con pasión su propia inmortalidad, y con pasión avasalladora de toda razón, sino aquel que no la merece, y porque no la merece no la anhela. Y no es injusticia no darle lo que no sabe desear, porque pedid y se os dará. Acaso se le dé a cada uno lo que deseó. Y acaso el pecado aquel contra el Espíritu Santo, para el que no hay, según el

Evangelio, remisión, no sea otro que no desear a Dios, no anhelar eternizarse.

“Según es vuestro espíritu, así es vuestra rebusca; hallaréis lo que deseáis, y esto es ser cristiano”,

*As is your sort of mind
So is your sort of search: you'll find
what you desire, and that's to be
A Cristián,*

decía R. Browning (*Christmas Eve and Easter Day*, VII).

El Dante condena a su Infierno a los epicúreos, a los que no creyeron en otra vida a algo más terrible que no tenerla, y es a la conciencia de que no la tienen, y esto en forma plástica, haciendo que permanezcan durante la eternidad toda encerrados dentro de sus tumbas, sin luz, sin aire, sin fuego, sin movimiento, sin vida (*Inferno*, x, 10-15).

¿Qué crueldad hay en negar a uno lo que no deseó o no pudo desear? Virgilio el dulce, en el canto VI de su *Éncida* (426-429), nos hace oír las voces y vagidos quejumbrosos de los niños que lloran a la entrada del Infierno

*Continuo auditac voces, vagitus et ingens
Infantumque animae flentes in limine primo,*

desdichados que apenas entraron en la vida ni conocieron sus dulzuras, y a quienes un negro día les arrebató de los pechos maternos para sumergirlos en acerbo luto

*Quos dulcis vitae exsortes et ab ubere raptos
Abstulit atra dies et funere mersit acerbo.*

¿Pero qué vida perdieron, si no la conocían ni la anhelaban? ¿O es que en realidad no la anhelaron?

Aquí podrá decirse que la anhelaron otros por ellos, que sus padres les quisieron eternos, para con

ellos recrearse luego en la gloria. Y así entramos en un nuevo campo de imaginaciones, y es el de la solidaridad y representatividad de la salvación eterna.

Son muchos, en efecto, los que se imaginan el linaje humano como un ser, un individuo colectivo y solidario, y en que cada miembro representa o puede llegar a representar a la colectividad toda y se imaginan la salvación como algo colectivo también. Como algo colectivo el mérito, y como algo colectivo también la culpa; y la redención. O se salvan todos o no se salva nadie, según este modo de sentir y de imaginar; la redención es total y es mutua; cada hombre un Cristo de su prójimo.

¿Y no hay acaso como un vislumbre de esto en la creencia popular católica de las benditas ánimas del Purgatorio y de los sufragios que por ellas, por sus muertos, rinden los vivos y los méritos que las aplican? Es corriente en la piedad popular católica este sentimiento de trasmisión de méritos, ya a vivos, ya a muertos.

No hay tampoco que ovidar el que muchas veces se ha presentado ya en la historia del pensamiento religioso humano la idea de la inmortalidad restringida a un número de elegidos, de espíritus representativos de los demás, y que en cierto modo los incluyen en sí, idea de abolengo pagano —pues tales eran los héroes y semidioses— que se abroquela a las veces en aquello de que son muchos los llamados y pocos los elegidos.

En estos días mismos en que me ocupaba en preparar este ensayo llegó a mis manos la tercera edición del *Dialogue sur la vie et surt la mort*, de Charles Bonnefon, libro en que imaginaciones análogas a las que vengo exponiendo hallan expresión concentrada y sugestiva. Ni el alma puede vivir sin el cuerpo, ni éste sin aquélla, nos dice Bonnefon, y así no existen en realidad ni la muerte, ni el nacimiento, ni

hay en rigor, ni cuerpo, ni alma, ni nacimiento, ni muerte, todo lo cual son abstracciones o apariencias, sino tan sólo una vida pensante, de que formamos parte, y que no puede ni nacer ni morir. Lo que le lleva a negar la individualidad humana, afirmando que nadie puede decir: "Yo soy", sino más bien: "Nosotros somos", o mejor aún: "Es en nosotros". Es la humanidad, la especie, la que piensa y ama en nosotros. Y como se transmiten los cuerpos se transmiten las almas. "El pensamiento vivo o la vida pensante que somos volverá a encontrarse inmediatamente bajo una forma análoga a la que fué nuestro origen y correspondiente a nuestro ser en el seno de una mujer fecundado." Cada uno de nosotros, pues, ha vivido ya y volverá a vivir, aunque lo ignore. "Si la humanidad se eleva gradualmente por encima de sí misma, ¿quién nos dice que al momento de morir el último hombre, que contendrá en sí a todos los demás, no haya llegado a la humanidad superior tal como existe en cualquier otra parte, en el cielo?... Solidarios todos, recojeremos todos poco a poco los frutos de nuestros esfuerzos." Según este modo de imaginar y de sentir, como nadie nace, nadie muere, sino que cada alma no ha cesado de luchar y varias veces hase sumergido en medio de la pelea humana "desde que el tipo de embrión correspondiente a la misma conciencia se representaba en la sucesión de los fenómenos humanos". Claro es que como Bonnefon empieza por negar la individualidad personal, deja fuera nuestro verdadero anhelo, que es el de salvarla; mas como, por otra parte, él, Bonnefon, es individuo personal y siente ese anhelo, acude a la distinción entre llamados y elegidos, y a la noción de espíritus representativos, y concede a un número de hombres esa inmortalidad individual representativa. De estos elegidos dice que "serán un poco más necesarios a Dios que nosotros mismos". Y

termina este grandioso ensueño en que “de ascensión en ascensión no es imposible que lleguemos a la dicha suprema, y que nuestra vida se funda en la Vida perfecta como la gota de agua en el mar. Comprenderemos entonces —prosigue diciendo— que todo era necesario, que cada filosofía o cada religión tuvo su hora de verdad, que a través de nuestros rodeos y errores y en los momentos más sombríos de nuestra historia, hemos columbrado el faro y que estábamos todos predestinados a participar de la Luz Eterna. Y si el Dios que volveremos a encontrar posee un cuerpo —y no podemos concebir Dios vivo que no le tenga—, seremos una de sus células concientes a la vez que las miríadas de razas brotadas en las miríadas de soles. Si este ensueño se cumpliera, un océano de amor batiría nuestras playas, y el fin de toda vida sería añadir una gota de agua a su infinito”. ¿Y qué es este ensueño cósmico de Bonnefon sino la forma plástica de la apocatástasis pauliniana?

Sí, este tal ensueño, de viejo abolengo cristiano, no es otra cosa, en el fondo, que la anacefaleosis pauliniana, la fusión de los hombres todos en el Hombre, en la Humanidad toda hecha Persona, que es Cristo, y con los hombres todos, y la sujeción luego de todo ello a Dios, para que Dios, la Conciencia, lo sea todo en todos. Lo cual supone una redención colectiva y una sociedad de ultratumba.

A mediados del siglo XVIII dos pietistas de origen protestante, Juan Jacobo Moser y Federico Cristóbal Oetinger, volvieron a dar fuerza y valor a la anacefaleosis pauliniana. Moser declaraba que su religión no consistía en tener por verdaderas ciertas doctrinas y vivir virtuosamente conforme a ellas, sino en unirse de nuevo con Dios por Cristo: a lo que corresponde el conocimiento, creciente hasta el fin de la vida, de los propios pecados, y de la misericordia

y paciencia de Dios, la alteración del sentido natural todo, la adquisición de la reconciliación fundada en la muerte de Cristo, el goce de la paz con Dios en el testimonio permanente del Espíritu Santo, respecto a la remisión de los pecados; el conducirse según el modelo de Cristo, lo cual sólo brota de la fe; el acercarse a Dios y tratar con El, y la disposición de morir en gracia y la esperanza del juicio que otorga la bienaventuranza en el próximo goce de Dios y en *trato con todos los santos*. (Ritschl: *Geschichte des Pietismus*, III, párr. 43.) El trato con todos los santos, es decir, la sociedad eterna humana. Y Oetinger, por su parte, considera la felicidad eterna, no como la visión de Dios en su infinitud, sino basándose en la Epístola a los Efesios, como la contemplación de Dios en la armonía de la criatura con Cristo. El trato con todos los santos era, según él, esencial al contenido de la felicidad eterna. Era la realización del reino de Dios, que resulta así ser el reino del Hombre. Y al exponer estas doctrinas de los dos pietistas confiesa Ritschl (obra citada, III, párrafo 46) que ambos testigos adquirieron para el protestantismo con ellas algo de tanto valor como el método teológico de Spencer, otro pietista.

Vese, pues, cómo el íntimo anhelo místico cristiano, desde San Pablo, ha sido dar finalidad humana, o sea divina, al Universo, salvar la conciencia humana, o sea salvarla haciendo una persona de la humanidad toda. A ello responde la anacefaleosis, la recapitulación de todo, todo lo de la tierra y el cielo, lo visible y lo invisible, en Cristo, y la apocatastasis, la vuelta de todo a Dios, a la conciencia, para que Dios sea todo en todo. Y ser Dios todo en todo, ¿no es acaso el que cobre todo conciencia y resucite en ésta todo lo que pasó, y se eternice todo cuanto en el tiempo fué? Y entre ello, todas las conciencias individuales, las que han sido, las que son y

las que serán, y tal como se dieron, se dan y se darán, en sociedad y solidaridad.

Mas este resucitar a conciencia todo lo que alguna vez fué, ¿no trae necesariamente consigo una fusión de lo idéntico, una amalgama de lo semejante? Al hacerse el linaje humano verdadera sociedad en Cristo, comunión de santos, reino de Dios, ¿no es que las engañosas y hasta pecaminosas diferencias individuales se borran, y queda sólo de cada hombre que fué lo esencial de él en la sociedad perfecta? ¿No resultaría tal vez, según la suposición de Bonefon, que esta conciencia que vivió en el siglo XX en este rincón de esta tierra se sintiese la misma que tales otras que vivieron en otros siglos y acaso en otras tierras?

¡Y qué no puede ser una efectiva y real unión, una unión sustancial e íntima, alma a alma, de todos los que han sido! “Si dos criaturas cualesquiera se hicieran una, harían más que ha hecho el mundo.”

*If any two creatures grew into one
They would do more than the world has done*

sentenció Browning (*The Flight of the Duchess*), y el Cristo nos dejó dicho que donde se reúnan dos en su nombre, ahí está El.

La gloria es, pues, según muchos, sociedad, más perfecta sociedad que la de este mundo, es la sociedad humana hecha persona. Y no falta quien crea que el progreso humano todo conspira a hacer de nuestra especie un ser colectivo con verdadera conciencia —¿no es acaso un organismo humano individual, una especie de federación de células?— y que cuando la haya adquirido plena, resucitarán en ella cuantos fueron.

La gloria, piensan muchos, es sociedad. Como nadie vive aislado, nadie puede sobrevivir aislado tampoco. No puede gozar de Dios en el cielo quien vea

que su hermano sufre en el infierno, porque fueron comunes la culpa y el mérito. Pensamos con los pensamientos de los demás y con sus sentimientos sentimos. Ver a Dios, cuando Dios sea todo en todos, es verlo todo en Dios y vivir en Dios con todo.

Este grandioso ensueño de la solidaridad final humana es la anacefaleosis y la apocatastasis paulinianas. "Somos los cristianos, decía el Apóstol (I Cor., XII, 27), el cuerpo de Cristo, miembros de él, carne de su carne y hueso de sus huesos (Efesios, v, 30), sarmientos de la vid."

Pero en esta final solidarización, en ésta la verdadera y suprema *cristinación* de las criaturas todas, ¿qué es de cada conciencia individual? ¿Qué es de mí, de este pobre yo frágil, de este yo esclavo del tiempo y del espacio, de este yo que la razón me dice ser un mero accidente pasajero, pero por salvar al cual vivo y sufro y espero y creo? Salvada la finalidad humana del Universo, si al fin se salva; salvada la conciencia, ¿me resignaría a hacer el sacrificio de este mi pobre yo, por el cual y sólo por el cual conozco esa finalidad y esa conciencia?

Y he nos aquí en lo más alto de la tragedia, en su nudo, en la perspectiva de este supremo sacrificio religioso, el de la propia conciencia individual en aras de la Conciencia Humana perfecta, de la Conciencia Divina.

Pero ¿hay tal tragedia? Si llegáramos a ver claro esa anacefaleosis; si llegáramos a comprender y sentir que vamos a enriquecer a Cristo, ¿vacilaríamos un momento en entregarnos del todo a El? El arroyico que entra en el mar y siente en la dulzura de sus aguas el amargor de la sal oceánica, ¿retrocedería hacia su fuente? ¿Querría volver a la nube que nació de mar? ¿No es su gozo sentirse absorbido?

Y, sin embargo...

Sí, a pesar de todo, la tragedia culmina aquí.

Y el alma, mi alma al menos, anhela otra cosa; no absorción, no quietud, no paz, no apagamiento, sino eterno acercarse sin llegar nunca, inacabable anhelo, eterna esperanza que eternamente se renueva sin acabarse del todo nunca. Y con ello un eterno carecer de algo y un dolor eterno. Un dolor, una pena, gracias a la cual se crece sin cesar en conciencia y en anhelo. No pongáis a la puerta de la Gloria como a la del Infierno puso el Dante el *¡Lasciate ogni speranza!* ¡No matéis el tiempo! Es nuestra vida una esperanza que se está convirtiendo sin cesar en recuerdo que engendra a su vez a la esperanza. ¡Dejadnos vivir! La eternidad, como un eterno presente, sin recuerdo y sin esperanza, es la muerte. Así son las ideas; pero así no viven los hombres. Así son las ideas en el Dios-Idea; pero no pueden vivir así los hombres en el Dios vivo, en el Dios-Hombre.

Un eterno Purgatorio, pues, más que una Gloria; una ascensión eterna. Si desaparece todo dolor, por puro y espiritualizado que lo supongamos, toda ansia, ¿qué hace vivir a los bienaventurados? Si no sufren allí por Dios, ¿cómo le aman? Y si aun allí, en la Gloria, viendo a Dios poco a poco y cada vez de más cerca sin llegar a El del todo nunca, no les queda siempre algo por conocer y anhelar, no les queda siempre un poso de muchedumbre, ¿cómo no se aduermen?

O en resolución, si allí no queda algo de la tragedia íntima del alma, ¿qué vida es ésa? ¿Hay acaso goce mayor que acordarse de la miseria —y acordarse de ella es sentirla— en el tiempo de la felicidad? ¿No añora la cárcel quien se libertó de ella? ¿No echa de menos aquellos sus anhelos de libertad?

* * *

“¡Ensueños mitológicos!”, se dirá. Ni como otra

cosa los hemos presentado. Pero ¿es que el ensueño mitológico no contiene su verdad? ¿Es que el ensueño y el mito no son acaso revelaciones de una verdad inefable, de una verdad irracional, de una verdad que no puede probarse?

¡Mitología! Acaso; pero hay que mitologizar respecto a la otra vida como en tiempo de Platón. Acabamos de ver que cuando tratamos de dar forma concreta, concebible, es decir, racional, a nuestro anhelo primario, primordial y fundamental de vida eterna conciente de sí y de su individualidad personal, los absurdos estéticos, lógicos y éticos se multiplican y no hay modo de concebir sin contradicciones y despropósitos la visión beatífica y la apocatastasis. ¡Y, sin embargo...!

Sin embargo, sí, hay que anhelarla, por absurda que nos parezca; es más, hay que creer en ella, de una manera o de otra, para vivir. Para vivir, ¿eh?, no para comprender el Universo. Hay que creer en ella, y creer en ella es ser religioso. El cristianismo, la única religión que nosotros, los europeos del siglo xx, podemos de veras sentir, es, como decía Kierkegaard, una salida desesperada (*Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, II, I, cap. I), salida que sólo se logra mediante el martirio de la fe, que es la crucifixión de la razón, según el mismo trágico pensador.

No sin razón quedó dicho por quien pudo decirlo aquello de la locura de la cruz. Locura, sin duda, locura. Y no andaba del todo descaminado el humorista yanqui —Oliver Wendell Holmes— al hacer decir a uno de los personajes de sus ingeniosas conversaciones que se formaba mejor idea de los que estaban encerrados en un manicomio por monomanía religiosa que no de los que, profesando los mismos principios religiosos, andaban sueltos y sin enloque-

cer (1). Pero ¿es que realmente no viven éstos también, gracias a Dios, enloquecidos? ¿Es que no hay locuras mansas, que no sólo nos permiten convivir con nuestros prójimos sin detrimento de la sociedad, sino que más bien nos ayudan a ello dándonos como nos dan sentido y finalidad a la vida y a la sociedad misma?

Y después de todo, ¿qué es la locura y cómo distinguirla de la razón no poniéndose fuera de una y de otra, lo cual nos es imposible?

Locura tal vez, y locura grande, querer penetrar en el misterio de ultratumba; locura querer sobrepone nuestras imaginaciones, preñadas de contradicción íntima, por encima de lo que una sana razón nos dicta. Y una sana razón nos dice que no se debe fundar nada sin cimientos, y que es labor, más que ociosa, destructiva, la de llenar con fantasías el hueco de lo desconocido. Y sin embargo...

Hay que creer en la otra vida, en la vida eterna de más allá de la tumba, y en una vida individual y personal, en una vida en que cada uno de nosotros sienta su conciencia y la sienta unirse, sin confundirse, con las demás conciencias todas en la Conciencia Suprema, en Dios; hay que creer en esa otra vida para poder vivir ésta y soportarla y darle sentido y finalidad. Y hay que creer acaso en esa otra vida para merecerla, para conseguirla, o tal vez ni la merece ni la consigue el que no la anhela sobre la razón y, si fuere menester, hasta contra ella.

Y hay, sobre todo, que sentir y conducirse como si nos estuviese reservada una continuación sin fin de nuestra vida terrenal después de la muerte; y si es la nada lo que nos está reservado, no hacer que esto sea una justicia según la frase de *Obermann*.

Lo que nos trae como de la mano a examinar el aspecto práctico o ético de nuestro único problema.

¹ *The Autocrat of the Breakfast-table*. (Nota de la versión inglesa.)

XI

EL PROBLEMA PRÁCTICO

*L'homme est périssable.—Il se peut;
mais périssons en résistant, et, si le
néant nous est réservé, ne faisons pas
aut ce soit une justice.*

SÉNANCOUR: Obermann, lettre XC.

Varias veces, en el errabundo curso de estos ensayos, he definido, a pesar de mi horror a las definiciones, mi propia posición frente al problema que vengo examinando; pero sé que no faltará nunca el lector insatisfecho, educado en un dogmatismo cualquiera, que se dirá: “Este hombre no se decide, vacila; ahora parece afirmar una cosa, y luego la contraria; está lleno de contradicciones; no le puedo encasillar; ¿qué es?” Pues eso, uno que afirma contrarios, un hombre de contradicción y de pelea, como de sí mismo decía Job: uno que dice una cosa con el corazón y la contraria con la cabeza, y que hace de esta lucha su vida. Más claro, ni el agua que sale de la nieve de las cumbres.

Se me dirá que ésta es una posición insostenible, que hace falta un cimiento en que cimentar nuestra acción y nuestras obras, que no cabe vivir de contradicciones, que la unidad y la claridad son condiciones esenciales de la vida y del pensamiento, y

que se hace preciso unificar éste. Y seguimos siempre en lo mismo. Porque es la contradicción íntima precisamente lo que unifica mi vida y le da razón práctica de ser.

O más bien es el conflicto mismo, es la misma apasionada incertidumbre lo que unifica mi acción y me hace vivir y obrar.

Pensamos para vivir, he dicho; pero acaso fuera más acertado decir que pensamos porque vivimos, y que la forma de nuestro pensamiento responde a la de nuestra vida. Una vez más tengo que repetir que nuestras doctrinas éticas y filosóficas en general no suelen ser sino la justificación *a posteriori* de nuestra conducta, de nuestros actos. Nuestras doctrinas suelen ser el medio que buscamos para explicar y justificar a los demás y a nosotros mismos nuestro propio modo de obrar. Y nótese que no sólo a los demás, sino a nosotros mismos. El hombre, que no sabe en rigor por qué hace lo que hace y no otra cosa, siente la necesidad de darse cuenta de su razón de obrar, y la forja. Los que creemos móviles de nuestra conducta no suelen ser sino pretextos. La misma razón que uno cree que le impulsa a cuidarse para prolongar su vida es la que en la creencia de otro le lleva a éste a pegarse un tiro.

No puede, sin embargo, negarse que los razonamientos, las ideas, no influyan en los actos humanos, y aun a las veces los determinen por un proceso análogo al de la sugestión en un hipnotizado, y es por la tendencia que toda idea —que no es sino un acto incoado o abortado— tiene a resolverse en acción. Esta noción es la que llevó a Fouillé a lo de las ideas-fuerzas. Pero son de ordinario fuerzas que acomodamos a otras más íntimas y mucho menos concientes.

Mas dejando por ahora todo esto, quiero establecer que la incertidumbre, la duda, el perpetuo com-

bate con el misterio de nuestro final destino, la desesperación mental y la falta de sólido y estable fundamento dogmático, pueden ser base de moral.

El que basa o cree basar su conducta —interna o externa, de sentimiento o de acción— en dogma o principio teórico que estima incontrovertible, corre riesgo de hacerse un fanático, y, además, el día en que se le quebrante o afloje ese dogma, su moral se relaja. Si la tierra que cree firme vacila, él, ante el terremoto, tiembla, porque no todos somos el estoico ideal a quien le hieren impávido las ruinas del orbe hecho pedazos. Afortunadamente, le salvará lo que hay debajo de sus ideas. Pues al que os diga que si no estafa y pone cuernos a su más íntimo amigo es porque teme al infierno, podéis asegurar que, si dejase de creer en éste, tampoco lo haría, inventando entonces otra explicación cualquiera. Y esto en honra del género humano.

Pero al que cree que navega, tal vez sin rumbo, en balsa movible y anegable, no ha de inmutarle el que la balsa se le mueva bajo los pies y amenace hundirse. Este tal cree obrar, no porque estime su principio de acción verdadero, sino para hacerlo tal, para probarse su verdad, para crearse su mundo espiritual.

Mi conducta ha de ser la mejor prueba, la prueba moral de mi anhelo supremo; y si no acabo de convencerme, dentro de la última e irremediable incertidumbre, de la verdad de lo que espero, es que mi conducta no es bastante pura. No se basa, pues, la virtud en el dogma, sino éste en aquélla, y es el mártir el que hace la fe, más que la fe al mártir. No hay seguridad y descanso —los que se puedan lograr en esta vida, esencialmente insegura y fatigosa— sino en una conducta apasionadamente buena.

Es la conducta, la práctica, la que sirve de prueba a la doctrina, a la teoría. “El que quiera hacer

la voluntad de él —de Aquel que me envió, dice Jesús—, conocerá si es la doctrina de Dios o si hablo por mí mismo” (Juan, VII, 17); y es conocido aquello de Pascal de “empieza por tomar agua bendita, y acabarás creyendo”. En esta misma línea pensaba Juan Jacobo Moser, el pietista, que ningún ateo o naturalista tiene derecho a considerar infundada la religión cristiana mientras no haya hecho la prueba de cumplir con sus prescripciones y mandamientos (v. Ritschl, *Geschichte des Pietismus*, lib. VII, 43).

¿Cuál es nuestra verdad cordial y antirracional? La inmortalidad del alma humana, la de la persistencia sin término alguno de nuestra conciencia, la de la finalidad humana del Universo. ¿Y cuál su prueba moral? Podemos formularla así: obra de modo que merezcas a tu propio juicio y a juicio de los demás la eternidad, que te hagas insustituible, que no merezcas morir. O tal vez así: obra como si hubieses de morirte mañana, pero para sobrevivir y eternizarte. El fin de la moral es dar finalidad humana, personal, al Universo; descubrir la que tenga —si es que la tiene— y descubrirla obrando.

Hace ya más de un siglo, en 1804, el más hondo y más intenso de los hijos espirituales del patriarca Rousseau, el más trágico de los sentidores franceses, sin excluir a Pascal, Sénancour, en la carta xc de las que constituyen aquella inmensa monodia de su *Obermann*, escribió las palabras que van como lema a la cabeza de este capítulo: “El hombre es perecedero. Puede ser, más perezcamos resistiendo, y si es la nada lo que nos está reservado, no hagamos que sea esto justicia”. Cambiad esta sentencia de su forma negativa en la positiva diciendo: “Y si es la nada lo que nos está reservado, hagamos que sea una injusticia esto”, y tendréis la más firme base de acción para quien no pueda o no quiera ser un dogmático.

Lo irreligioso, lo demoníaco, lo que incapacita para la acción o nos deja sin defensa ideal contra nuestras malas tendencias, es el pesimismo aquel que pone Goethe en boca de Mefistófeles cuando le hace decir: "Todo lo que nace merece hundirse" (*denn alles was entsteht ist wert dass es zugrunde geht*). Este es el pesimismo que los hombres llamamos malo, y no aquel otro que ante el temor de que todo al cabo se aniquile, consiste en deplorarlo y en luchar contra ese temor. Mefistófeles afirma que todo lo que nace merece hundirse, aniquilarse, pero no que se hunda o se aniquile, y nosotros afirmamos que todo cuanto nace merece elevarse, eternizarse, aunque nada de ello lo consiga. La posición moral es la contraria.

Sí, merece eternizarse todo, absolutamente todo, hasta lo malo mismo, pues lo que llamamos malo, al eternizarse, perdería su maleza, perdiendo su temporalidad. Que la esencia del mal está en su temporalidad, en que no se enderece a fin último y permanente.

Y no estará acaso de más decir aquí algo de esa distinción, una de las más confusas que hay, entre lo que suele llamarse pesimismo y el optimismo, confusión no menor que la que reina al distinguir el individualismo del socialismo. Apenas cabe ya darse cuenta de qué sea eso del pesimismo.

Hoy precisamente acabo de leer en *The Nation* (número de julio 6, 1912) un editorial titulado "Un infierno dramático" (*A dramatic Inferno*), referente a una traducción inglesa de obras de Strindberg, y en él se empieza con estas juiciosas observaciones: "Si hubiera en el mundo un pesimismo sincero y total, sería, por necesidad, silencioso. La desesperación que encuentra voz es un modo social, es el grito de angustia que un hermano lanza a otro cuando van ambos tropezando por un valle de sombras que está poblado de camaradas. En su angustia atestigua que

hay algo bueno en la vida, porque presupone simpatía... La congoja real, la desesperación sincera, es muda y ciega; no escribe libros ni siente impulso alguno a cargar a un universo intolerable con un monumento más duradero que el bronce." En este juicio hay, sin duda, un sofisma, porque el hombre a quien de veras le duele, llora y hasta grita, aunque esté solo y nadie le oiga, para desahogarse, si bien esto acaso provenga de hábitos sociales. Pero el león aislado en el desierto, ¿no ruge si le duele una muela? Mas aparte esto, no cabe negar el fondo de verdad de esas reflexiones. El pesimismo que protesta y se defiende, no puede decirse que sea tal pesimismo. Y desde luego, no lo es, en rigor, el que reconoce que nada debe hundirse, y lo es el que declara que se debe hundir todo aunque no se hunda nada.

El pesimismo, además, adquiere varios valores. Hay un pesimismo eudemonístico o económico, y es el que niega la dicha; le hay ético, y es el que niega el triunfo del bien moral; y le hay religioso, que es el que desespera de la finalidad humana del Universo, de que el alma individual se salve para la eternidad.

Todos merecen salvarse, pero merece, ante todo y sobre todo, la inmortalidad, como en mi anterior capítulo dejé dicho, el que apasionadamente y hasta contra razón la desea. Un escritor inglés que se dedica a profeta —lo que no es raro en su tierra—, Wells, en su libro *Anticipations*, nos dice que "los hombres activos y capaces, de toda clase de confesiones religiosas de hoy en día, tienden en la práctica a no tener para nada en cuenta (*to disregard... altogether*) la cuestión de la inmortalidad". Y es por lo que las confesiones religiosas de esos hombres activos y capaces a que Wells se refiere, no suelen pasar de ser una mentira, y una mentira sus vidas si quieren basarlas sobre religión. Mas acaso, en el

fondo, no sea eso que afirma Wells tan verdadero como él y otros se figuran. Esos hombres activos y capaces viven en el seno de una sociedad empapada en principios cristianos, bajo unas instituciones y unos sentimientos sociales que el cristianismo fraguó, y la fe en la inmortalidad del alma es en sus almas como un río soterráneo, al que ni se ve ni se oye, pero cuyas aguas riegan las raíces de las acciones y de los propósitos de esos hombres.

Hay que confesar que no hay, en rigor, fundamento más sólido para la moralidad que el fundamento de la moral católica. El fin del hombre es la felicidad eterna, que consiste en la visión y goce de Dios por los siglos de los siglos. Ahora, en lo que marra es en la busca de los medios conducentes a ese fin; porque hacer depender la consecución de la felicidad eterna de que se crea o no que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, y no sólo de Aquél, o de que Jesús fué Dios y todo lo de la unión hipostática, o hasta siquiera de que haya Dios, resulta, a poco que se piense en ello, una monstruosidad. Un Dios humano —el único que podemos concebir— no rechazaría nunca al que no pudiese creer en El con la cabeza, y no en su cabeza, sino en su corazón, dice el impío que no hay Dios, es decir, que no quiere que le haya. Si a alguna creencia pudiera estar ligada la consecución de la felicidad eterna, sería a la creencia en esa misma felicidad y en que sea posible.

¿Y qué diremos de aquello otro del emperador de los pedantes, de aquello de que no hemos venido al mundo a ser felices, sino a cumplir nuestro deber? (*Wir sind nicht auf der Welt, um glücklich zu sein, sondern um unsere Schuldigkeit zu tun.*) Si estamos en el mundo *para algo* —*um etwas*—, ¿de dónde puede sacarse ese *para*, sino del fondo mismo de nuestra voluntad, que pide felicidad y no deber como fin último? Y si a ese *para* se le quiere dar otro valor,

un valor objetivo, que diría cualquier pedante saduceo, entonces hay que reconocer que la realidad objetiva, la que quedaría aunque la humanidad desapareciese, es tan indiferente a nuestro deber como a nuestra dicha, se le da tan poco de nuestra moralidad como de nuestra felicidad. No sé que Júpiter, Urano o Sirio se dejen alterar en su curso, porque cumplamos o no con nuestro deber, más que porque seamos o no felices.

Consideraciones éstas que habrán de parecer de una ridícula vulgaridad y superficialidad de *dilettante*, a los pedantes esos. (El mundo intelectual se divide en dos clases: *dilettantes*, de un lado y pedantes de otro.) ¡Qué le hemos de hacer! El hombre moderno es el que se resigna a la verdad y a ignorar el conjunto de la cultura, y si no, véase lo que al respecto dice Windelband en su estudio sobre el sino de Hölderlin (*Praeludien*, 1). Sí, esos hombres culturales se resignan, pero quedamos unos cuantos pobrecitos salvajes que no nos podemos resignar. No nos resignamos a la idea de haber de desaparecer un día, y la crítica del gran Pedante no nos consuela.

Lo sensato, a lo sumo, es aquello de Galileo Galilei, cuando decía: "Dirá alguien acaso que es acerbísimo el dolor de la pérdida de la vida, mas yo diré que es menor que los otros; pues quien se despoja de la vida, prívase al mismo tiempo de poder quejarse, no ya de ésta, mas de cualquier otra pérdida". Sentencia de un humorismo, no sé si conciente o inconciente en Galileo, pero trágico.

Y volviendo atrás, digo que si a alguna creencia pudiera estar ligada la consecución de la felicidad eterna, sería a la creencia en la posibilidad de su realización. Mas, en rigor, ni aun esto. El hombre razonable dice en su cabeza: "No hay otra vida después de ésta"; pero sólo el impío lo dice en su corazón. Mas aun a este mismo impío, que no es acaso

sino un desesperado, ¿va un Dios humano a condenarle por su desesperación? Harta desgracia tiene con ella.

Pero de todos modos tomemos el lema calderoniano en su *La vida es sueño*:

*que estoy soñando y que quiero
obrar bien, pues no se pierde
el hacer bien aun en sueños.*

[Acto II, esc. 4.ª]

¿De veras no se pierde? ¿Lo sabía Calderón?
Y añadía:

*Acudamos a lo eterno
que es la fama vividora,
donde ni duermen las dichas
ni las grandezas reposan.*

[Acto III, esc. 10.ª]

¿De veras? ¿Lo sabía Calderón?

Calderón tenía fe, robusta fe católica; pero, al que no puede tenerla, al que no puede creer en lo que don Pedro Calderón de la Barca creía, le queda siempre lo de *Obermann*.

Hagamos que la nada, si es que nos está reservada, sea una injusticia; peleemos contra el Destino, y aun sin esperanza de victoria; peleemos contra él quijosamente.

Y no sólo se pelea contra él anhelando lo irracional, sino obrando de modo que nos hagamos insustituibles, acuñando en los demás nuestra marca y cifra, obrando sobre nuestros prójimos para dominarlos; dándonos a ellos, para eternizarnos en lo posible.

Ha de ser nuestro mayor esfuerzo el de hacernos insustituibles, el de hacer una verdad práctica el hecho teórico —si es que esto de hecho teórico no envuelve una contradicción *in adiecto*— de que es cada uno de nosotros único e irremplazable, de que

no pueda llenar otro el hueco que dejemos al morirnos.

Cada hombre es, en efecto, único e insustituible; otro yo no puede darse; cada uno de nosotros —nuestra alma, no nuestra vida— vale por el Universo todo. Y digo el espíritu y no la vida, porque el valor ridículamente excesivo que conceden a la vida humana los que no creyendo en realidad en el espíritu, es decir, en su inmortalidad personal, peroran contra la guerra y contra la pena de muerte, verbigracia, es un valor que se lo conceden precisamente por no creer de veras en el espíritu, a cuyo servicio está la vida. Porque sólo sirve la vida en cuanto a su dueño y señor, el espíritu, sirve, y si el dueño perece con la sierva, ni uno ni otra valen gran cosa.

Y el obrar de modo que sea nuestra aniquilación una injusticia, que nuestros hermanos, hijos y los hijos de nuestros hermanos y sus hijos, reconozcan que no debimos haber muerto, es algo que está al alcance de todos.

El fondo de la doctrina de la redención cristiana es que sufrió pasión y muerte el único hombre, esto es, el Hombre, el Hijo del Hombre, o sea el Hijo de Dios, que no mereció por su inocencia haberse muerto, y que esta divina víctima propiciatoria se murió para resucitar y resucitarnos, para librarnos de la muerte aplicándonos sus méritos y enseñándonos el camino de la vida. Y el Cristo que se dió todo a sus hermanos en humanidad sin reservarse nada, es el modelo de acción.

Todos, es decir, cada uno, puede y debe proponerse dar de sí todo cuanto puede dar, más aún de lo que puede dar, excederse, superarse a sí mismo, hacerse insustituible, darse a los demás para recogerse de ellos. Y cada cual en su oficio, en su vocación civil. La palabra oficio, *officium*, significa obligación, deber, pero en concreto, y eso debe significar siem-

pre en la práctica. Sin que se deba tratar acaso tanto de buscar aquella vocación que más crea uno que se le acomoda y cuadra, cuanto ha de hacer vocación del menester en que la suerte o la Providencia o nuestra voluntad nos han puesto.

El más grande servicio acaso que Lutero ha rendido a la vicilización cristiana, es el de haber establecido el valor religioso de la propia profesión civil, quebrantando la noción monástica y medieval de la vocación religiosa, noción envuelta en nieblas pasionales e imaginativas y engendradora de terribles tragedias de vida. ¡ Si se entrara por los claustros a inquirir qué sea eso de la vocación de pobres hombres a quienes el egoísmo de sus padres les encerró de pequeñitos en la celda de un noviciado, y de repente despiertan a la vida del mundo, si es que despiertan alguna vez! O los que en un trabajo de propia sujeción se engañaron. Y Lutero, que lo vió de cerca y lo sufrió, pudo entender y sentir el valor religioso de la profesión civil que a nadie liga por votos perpetuos.

Cuanto respecto a las vocaciones de los cristianos nos dice el Apóstol en el capítulo iv de su Epístola a los Efesios, hay que trasladarlo a la vida civil, ya que hoy, entre nosotros, el cristiano —sépalolo o no y quiéralo o no— es el ciudadano, y en el caso en que él, el Apóstol, exclamó: “¡ Soy ciudadano romano!”, exclamaríamos cada uno de nosotros, aun los ateos: “¡ Soy cristiano!” Y ello exige *civilizar* el cristianismo, esto es, hacerlo civil, deseclesiastizándolo, que fué la labor de Lutero, aunque luego él, por su parte, hiciese iglesia.

The right man in the right place, dice una sentencia inglesa: el hombre que conviene en el puesto que le conviene. A lo que cabe replicar: “¡ Zapatero, a tus zapatos!” ¿ Quién sabe el puesto que mejor conviene a uno y para el que está más apto? ¿ Lo sabe él me-

¿jor que los demás? ¿Lo saben los demás mejor que él? ¿Quién mide capacidades y aptitudes? Lo religioso es, sin duda, tratar de hacer que sea nuestra vocación el puesto en que nos encontramos, y, en último caso, cambiarlo por otro.

Este de la propia vocación es acaso el más grave y más hondo problema social, el que está en la base de todos ellos. La llamada por antonomasia cuestión social es, acaso, más que un problema de reparto de riquezas, de productos del trabajo, un problema de reparto de vocaciones, de modo de producir. No por la aptitud —casi imposible de averiguar sin ponerla antes a prueba, y no bien especificada, en cada hombre, ya que para la mayoría de los oficios el hombre no nace, sino que se hace—, no por la aptitud especial, sino por razones sociales, políticas, rituales, se ha venido determinando el oficio de cada uno. En unos tiempos y países, las castas religiosas y la herencia; en otros, las gildas y gremios; luego, la máquina, la necesidad casi siempre, la libertad casi nunca. Y llega lo trágico de ello a esos oficios de lenocinio en que se gana la vida vendiendo el alma, en que el obrero trabaja a conciencia, no ya de la inutilidad, sino de la perversidad social de su trabajo, fabricando el veneno que ha de ir matándole, el arma acaso con que asesinarán a sus hijos. Este, y no el del salario, es el problema más grave.

En mi vida olvidaré un espectáculo que pude presenciar en la ría de Bilbao, mi pueblo natal. Martillaba a sus orillas no sé qué cosa, en un astillero, un obrero, y hacía lo que se le daba, como quien no tiene fuerzas o no va sino a pretextar su salario, cuando de pronto se oye el grito de una mujer: "¡Socorro!" Y era que un niño cayó a la ría. Y aquel hombre se transformó en un momento, y con una energía y presteza y sangre fría admirables, se alijeró de ropa y se echó al agua a salvar al pequeñuelo.

Lo que da acaso su menor ferocidad al movimiento socialista agrario es que el gañán del campo, aunque no gane más ni viva mejor que el obrero industrial o minero, tiene una más clara conciencia del valor social de su trabajo. No es lo mismo sembrar trigo que sacar diamantes de la tierra.

Y acaso el mayor progreso social consiste en una cierta indiferenciación del trabajo, en la facilidad de dejar uno para tomar otro, no ya acaso más lucrativo, sino más noble —porque hay trabajos más y menos nobles—. Mas suele suceder con triste frecuencia, que ni el que ocupa una profesión y no la abandona suele preocuparse de hacer vocación religiosa de ella, ni el que la abandona y va en busca de otra lo hace con religiosidad de propósito.

Y ¿no conocéis, acaso, casos en que uno, fundado en que el organismo profesional a que pertenece y en que trabaja está mal organizado y no funciona como debiera, se hurta al cumplimiento estricto de su deber, a pretexto de otro deber más alto? ¿No llaman a este cumplimiento ordenancismo y no hablan de burocracia y de fariseísmo de funcionarios? Y ello suele ser a las veces como si un militar inteligente y muy estudioso, que se ha dado cuenta de las deficiencias de la organización bélica de su patria, y se las ha denunciado a sus superiores y tal vez al público —cumpliendo con ello su deber—, se negara a ejecutar en campaña una operación que se le ordenase, por estimarla de escasísima probabilidad de buen éxito, o tal vez de seguro fracaso, mientras no se corrigiesen aquellas deficiencias. Merecía ser fusilado. Y en cuanto a lo de fariseísmo...

Y queda siempre un modo de obedecer mandando, un modo de llevar a cabo la operación que se estima absurda, corrigiendo su absurdidad, aunque sólo sea con la propia muerte. Cuando en mi función burocrática me he encontrado alguna vez con alguna dis-

posición legislativa que, por su evidente absurdidad, estaba en desuso, he procurado siempre aplicarla. Nada hay peor que una pistola cargada en un rincón, y de la que no se usa; llega un niño, se pone a jugar con ella y mata a su padre. Las leyes en desuso son las más terribles de las leyes, cuando el desuso viene de lo malo de la ley.

Y esto no son vaguedades, y menos en nuestra tierra. Porque mientras andan algunos por acá buscando yo no sé qué deberes y responsabilidades ideales, esto es, ficticios, ellos mismos no ponen su alma toda en aquel menester inmediato y concreto de que viven, y los más, la inmensa mayoría, no cumplen con su oficio sino para eso que se llama vulgarmente cumplir —*para cumplir*, frase terriblemente inmoral—, para salir del paso, para hacer que se hace, para dar pretexto y no justicia al emolumento, sea de dinero o de otra cosa.

Aquí tenéis un zapatero que vive de hacer zapatos, y que los hace con el esmero preciso para conservar su clientela y no perderla. Ese otro zapatero vive en un plano espiritual algo más elevado, pues que tiene el amor propio del oficio, y por pique o pundonor se esfuerza en pasar por el mejor zapatero de la ciudad o del reino, aunque esto no le dé ni más clientela ni más ganancia y sí sólo más renombre y prestigio. Pero hay otro grado aún mayor de perfeccionamiento moral en el oficio de zapatería, y es tender a hacerse para con sus parroquianos el zapatero único e insustituible, el que de tal modo les haga el calzado que tengan que echarle de menos cuando se les muera —“se les muera”, y no sólo “se muera”—, y piensen ellos, sus parroquianos, que no debía haberse muerto, y esto así porque les hizo calzado pensando en ahorrarles toda molestia y que no fuese el cuidado de los pies lo que les impidiera vagar a la contemplación de las más altas verdades; les hizo el calzado

por amor a ellos y por amor a Dios en ellos, se lo hizo por religiosidad.

Adrede he escogido este ejemplo, que acaso os parezca pedestre. Y es porque el sentimiento, no ya ético, sino religioso, de nuestras respectivas zapaterías, anda muy bajo.

Los obreros se asocian, forman sociedades cooperativas y de resistencia, pelean muy justa y noblemente por el mejoramiento de su clase; pero no se ve que esas asociaciones influyan gran cosa en la moral del oficio. Han llegado a imponer a los patronos el que éstos tengan que recibir al trabajo a aquellos que la sociedad obrera respectiva designe en cada caso, y no a otros; pero de la selección técnica de los designados se cuidan bien poco. Ocasiones hay en que apenas si le cabe al patrono rechazar al inepto por su ineptitud, pues defienden ésta sus compañeros. Y cuando trabajan, lo hacen a menudo no más que por cumplir, por pretextar el salario, cuando no lo hacen mal aposta para perjudicar al amo, que se dan casos de ello.

En aparente justificación de todo lo cual cabe decir que los patronos, por su parte, cien veces más culpables que sus obreros, maldito si se cuidan ni de pagar mejor al que mejor trabaja, ni de fomentar la educación general y técnica del obrero, ni mucho menos de la bondad intrínseca del producto. La mejora de este producto, que debía ser en sí, aparte de razones de concurrencia industrial y mercantil, en bien de los consumidores, por caridad, lo capital, no lo es ni para patronos ni para obreros, y es que ni aquéllos ni éstos sienten religiosamente su oficio social. Ni unos ni otros quieren ser insustituibles. Mal que se agrava con esa desdichada forma de sociedades y empresas industriales anónimas, donde, con la firma personal, se pierde hasta aquella vanidad de acreditarla que sustituye al anhelo de eterni-

zarse. Con la individualidad concreta, cimiento de toda religión, desaparece la religiosidad del oficio.

Y lo que se dice de patronos y obreros se dice mejor de cuantos a profesiones liberales se dedican y de los funcionarios públicos. Apenas si hay servidor del Estado que sienta la religiosidad de su menester oficial y público. Nada más turbio, nada más confuso entre nosotros que el sentimiento de los deberes para con el Estado, sentimiento que oblitera aún más la Iglesia católica, que, por lo que al Estado hace, es, en rigor, de verdad anarquista. Entre sus ministros no es raro hallar quienes defiendan la licitud moral del matute y del contrabando, como si el que matuteando o contrabandeando desobedece a la autoridad legalmente constituída que lo prohíbe, no pecara contra el cuarto mandamiento de la ley de Dios, que al mandar honrar padre y madre, manda obedecer a esa autoridad legal en cuanto ordene que no sea contrario, como no lo es el imponer esos tributos, a la ley de Dios.

Son muchos los que, considerando el trabajo como un castigo, por aquello de “comerás el pan con el sudor de tu frente”, no estiman el trabajo del oficio civil sino bajo su aspecto económico político y a lo sumo bajo su aspecto estético. Para estos tales —entre los que se encuentran principalmente los jesuítas— hay dos negocios: el negocio inferior y pasajero de ganarnos la vida, de ganar el pan para nosotros y nuestros hijos de una manera honrada —y sabido es la elasticidad de la honradez—, y el gran negocio de nuestra salvación, de ganarnos la gloria eterna. Aquel trabajo inferior o mundano no es menester llevarlo sino en cuanto, sin engaños ni grave detrimento de nuestros prójimos, nos permita vivir decorosamente a la medida de nuestro rango social, pero de modo que nos vaque el mayor tiempo posible para atender al otro gran negocio. Y hay

quienes elevándose un poco sobre esa concepción, más que ética, económica, del trabajo, de nuestro oficio civil, llegan hasta una concepción y un sentimiento estéticos de él, que se cifran en adquirir lustre y renombre en nuestro oficio, y hasta en hacer de él arte por el arte mismo, por la belleza. Pero hay que elevarse aún más, a un sentimiento ético de nuestro oficio civil que deriva y desciende de nuestro sentimiento religioso, de nuestra hambre de eternización. El trabajar cada uno en su propio oficio civil, puesta la vista en Dios, por amor a Dios, lo que vale decir por amor a nuestra eternización, es hacer de ese trabajo una obra religiosa.

El texto aquel de “comerás el pan con el sudor de tu frente” no quiere decir que condenase Dios al hombre al trabajo, sino a la penosidad de él. Al trabajo mismo no pudo condenarle, porque es el trabajo el único consuelo práctico de haber nacido. Y la prueba de que no le condenó al trabajo mismo está, para un cristiano, en que al ponerle en el Paraíso, antes de la caída, cuando se hallaba aún en su estado de inocencia, dice la Escritura que le puso en él para que lo guardase y lo labrase (*Génesis*, II, 15). Y de hecho, ¿en qué iba a pasar el tiempo en el Paraíso si no lo trabajaba? ¿Y es que acaso la visión beatífica misma no es una especie de trabajo?

Y aun cuando el trabajo fuese nuestro castigo deberíamos tender a hacer de él, del castigo mismo, nuestro consuelo y nuestra redención, y de abrazarnos a alguna cruz, no hay para cada uno otra mejor que la cruz del trabajo de su propio oficio civil. Que no nos dijo el Cristo: “Toma mi cruz y sígueme”, sino “Toma tu cruz y sígueme”; cada uno la suya, que la del Salvador él solo la lleva. Y no consiste, por tanto, la imitación de Cristo en aquel ideal monástico que resplandece en el libro que lleva el nombre vulgar del *Kempis*, ideal sólo aplicable a un

muy limitado número de personas, y, por tanto, anticristiano, sino que imitar a Cristo es tomar cada uno su cruz, la cruz de su propio oficio civil, como Cristo tomó la suya, la de su oficio, civil también a la par que religioso, y abrazarse a ella y llevarla, puesta la vista en Dios y tendiendo a hacer una verdadera oración de los actos propios de ese oficio. Haciendo zapatos y por hacerlos, se puede ganar la gloria si se esfuerza el zapatero en ser como zapatero perfecto, como es perfecto nuestro Padre celestial.

Ya Fourier, el soñador socialista, soñaba con hacer el trabajo atrayente en sus falansterios por la libre elección de las vocaciones y por otros medios. El único es la libertad. El encanto del juego de azar, que es trabajo, ¿de qué depende sino de que se somete uno libremente a la libertad de la Naturaleza, esto es, al azar? Y no nos perdamos en un cotejo entre el trabajo y el deporte.

Y el sentimiento de hacernos insustituibles, de no merecer la muerte, de hacer que nuestra aniquilación, si es que nos está reservada, sea una injusticia, no sólo debe llevarnos a cumplir religiosamente, por amor a Dios y a nuestra eternidad y eternización, nuestro propio oficio, sino a cumplirlo apasionadamente, trágicamente, si se quiere. Debe llevarnos a esforzarnos por sellar a los demás con nuestro sello, por perpetuarnos en ellos y en sus hijos, dominándoles, por dejar en todo imperecedera nuestra cifra. La más fecunda moral es la moral de la imposición mutua.

Ante todo, cambiar en positivos los mandamientos que en forma negativa nos legó la Ley Antigua. Y así, donde se nos dijo: "¡No mentirás!", entender que nos dice: "¡Dirás siempre la verdad, oportuna o inoportuna!", aunque sea cada uno de nosotros, y no los demás, quien juzgue en cada caso de

esa oportunidad. Y donde se nos dijo: “¡No matarás!, entender: “¡Darás vida y la acrecentarás!” Y donde: “¡No hurtarás!”, que dice: “Acrecentarás la riqueza pública!” Y donde: “¡No cometerás adulterio!”, esto: “¡Darás a tu tierra y al cielo hijos sanos, fuertes y buenos!” Y así todo lo demás.

El que no pierda su vida, no la logrará. Entrégate, pues, a los demás, pero para entregarte a ellos, domínalos primero. Pues no cabe dominar sin ser dominado. Cada uno se alimenta de la carne de aquel a quien devora. Para dominar al prójimo hay que conocerlo y quererlo. Tratando de imponerle mis ideas, es como recibo las tuyas. Amar al prójimo es querer que sea como yo, que sea otro yo, es decir, es querer yo ser él; es querer borrar la divisoria entre él y yo, suprimir el mal. Mi esfuerzo por imponerme a otro, por ser y vivir yo en él y de él, por hacerle mío —que es lo mismo que hacerme suyo—, es lo que da sentido religioso a la colectividad, a la solidaridad humana.

El sentimiento de solidaridad parte de mí mismo; como soy sociedad, necesito adueñarme de la sociedad humana; como soy un producto social, tengo que socializarme, y de mí voy a Dios —que soy yo proyectado al Todo —y de Dios a cada uno de mis prójimos.

De primera intención protesto contra el inquisidor, y a él prefiero el comerciante que viene a colocarme sus mercancías; pero si recogido en mí mismo lo pienso mejor, veré que aquél, el inquisidor, cuando es de buena intención, me trata como a un hombre, como a un fin en sí, pues si me molesta es por el caritativo deseo de salvar mi alma, mientras que el otro no se me considera sino como a un cliente, como a un medio, y su inteligencia y tolerancia no es, en el fondo, sino la más absoluta indiferencia respecto a

mi destino. Hay mucha más humanidad en el inquisidor.

Como suele haber mucha más humanidad en la guerra que no en la paz. La resistencia al mal implica resistencia al bien, y aun fuera de la defensiva, la ofensiva misma es lo más divino acaso de lo humano. La guerra es escuela de fraternidad y lazo de amor: es la guerra la que, por el choque y la agresión mutua, ha puesto en contacto a los pueblos, y les ha hecho conocerse y quererse. El más puro y más fecundo abrazo de amor que se dan entre sí los hombres es el que, sobre el campo de batalla, se dan el vencedor y el vencido. Y aun el odio depurado que surge de la guerra es fecundo. La guerra es, en su más estricto sentido, la santificación del homicidio: Caín se redime como general de ejércitos. Y si Caín no hubiese matado a su hermano Abel, habría acaso muerto a manos de éste. Dios se reveló, sobre todo, en la guerra: empezó siendo el Dios de los ejércitos, y uno de los mayores servicios de la cruz es el de defender en la espada la mano que esgrime ésta.

Fué Caín, el fratricida, el fundador del Estado, dicen los enemigos de éste. Y hay que aceptarlo y volverlo en gloria del Estado, hijo de la guerra. La civilización empezó el día en que un hombre, sujetando a otro y obligándole a trabajar para los dos, pudo vagar a la contemplación del mundo y obligar a su sometido a trabajos de lujo. Fué la esclavitud lo que permitió a Platón especular sobre la república ideal, y fué la guerra la que trajo la esclavitud. No en vano es Atena la diosa de la guerra y de la ciencia. Pero ¿será menester repetir una vez más estas verdades tan obvias, mil veces desatendidas y que otras mil vuelven a renacer?

El precepto supremo que surge del amor a Dios y la base de toda moral es éste: entrégate por ente-

ro: da tu espíritu para salvarlo, para eternizarlo. Tal es el sacrificio de vida.

Y el entregarse supone, lo he de repetir, imponerse. La verdadera moral religiosa es en el fondo agresiva, invasora.

El individuo en cuanto individuo, el miserable individuo que vive preso del instinto de conservación y de los sentidos, no quiere sino conservarse, y todo su hipo es que no penetren los demás en su esfera, que no le inquieten, que no le rompan la pereza, a cambio de lo cual, o para dar ejemplo y norma, renuncia a penetrar él en los otros, a romperles la pereza, a inquietarles, a apoderarse de ellos. El "no hagas a otro lo que para ti no quieras", lo traduce él así: "Yo no me meto con los demás; que no se metan los demás conmigo". Y se achica y se engurruña y perece en esta avaricia espiritual y en esta moral repulsiva del individualismo anárquico: cada uno para sí. Y como cada uno no es él mismo, mal puede ser para sí.

Mas así que el individuo se siente en la sociedad, se siente en Dios, y el instinto de perpetuación le enciende en amor a Dios y en caridad dominadora, busca perpetuarse en los demás, perennizar su espíritu, eternizarlo, declarar a Dios, y sólo anhela sellar su espíritu en los demás espíritus y recibir el sello de éstos. Es que se sacudió de la pereza y de la avaricia espirituales.

La pereza, se dice, es la madre de todos los vicios, y la pereza, en efecto, engendra los dos vicios: la avaricia y la envidia, que son, a su vez, fuente de todos los demás. La pereza es el peso de la materia, de suyo inerte, en nosotros, y esa pereza, mientras nos dice que trata de conservarnos por el ahorro, en realidad no trata sino de amenguarnos, de anonadarnos.

Al hombre, o le sobra materia o le sobra espíritu,

o, mejor dicho, o siente hambre de espíritu, esto es, de eternidad, o hambre de materia, resignación a anonadarse. Cuando le sobra espíritu y siente hambre de más de él, lo vierte y lo derrama fuera, y al derramarlo, se le acrecienta con lo de los demás: y, por el contrario, cuando, avaro de sí mismo, se recoje en sí, pensando mejor conservarse, acaba por perderlo todo, y le ocurre lo que al que recibió un solo talento: lo enterró para no perderlo, y se quedó sin él. Porque al que tiene, se le dará; pero al que no tiene sino poco, hasta ese poco le será quitado.

“Sed perfectos como vuestro Padre celestial lo es”, se nos dijo, y este terrible precepto —terrible porque la perfección infinita del Padre nos es inasequible— debe ser nuestra suprema norma de conducta. El que no aspire a lo imposible, apenas hará nada hacedero que valga la pena. Debemos aspirar a lo imposible, a la perfección absoluta e infinita, y decir al Padre: “¡Padre, no puedo: ayuda a mi impotencia!” Y El lo hará en nosotros.

Y ser perfecto es serlo todo, es ser yo y ser todos los demás, es ser humanidad, es ser universo. Y no hay otro camino para ser todo lo demás, sino darse a todo, y cuando todo sea en todo, todo será en cada uno de nosotros. La apocatástasis es más que un ensueño místico: es una norma de acción, es un faro de altas hazañas.

De donde la moral invasora, dominadora, agresiva, inquisidora, si queréis. Porque la caridad verdadera es invasora, y consiste en meter mi espíritu en los demás espíritus, en darles mi dolor como pábulo y consuelo a sus dolores, en despertar con mi inquietud sus inquietudes, en aguzar su hambre de Dios con mi hambre de El. La caridad no es brezar y adormecer a nuestros hermanos en la inercia y modorra de la materia, sino despertarles en la zozobra y el tormento del espíritu.

A las catorce obras de misericordia que se nos enseñó en el Catecismo de la doctrina cristiana habría que añadir a las veces una más, y es la de despertar al dormido. A las veces por lo menos, y desde luego, cuando el dormido duerme al borde de una sima, el despertarle es mucho más misericordioso que enterrarle después de muerto, pues dejemos que los muertos entierren a sus muertos. Bien se dijo aquello de "Quien bien te quiera, te hará llorar", y la caridad suele hacer llorar. "El amor que no mortifica, no merece tan divino nombre", decía el encendido apóstol portugués fray Thomé de Jesús (*Trabalhos de Jesus*, parte primera); el de esta jaculatoria: "¡Oh, tengo infinito! ¡oh, amor eterno que si no tienes donde abrases y te alargues y muchos corazones a que quemes, lloras!" El que ama al prójimo le quema el corazón, y el corazón como la leña fresca, cuando se quema, gime y destila lágrimas.

Y el hacer eso es generosidad, una de las dos virtudes madres que surgen cuando se vence a la inercia, a la pereza. Las más de nuestras miserias vienen de avaricia espiritual.

El remedio al dolor, que es, dijimos, el choque de la conciencia en la inconciencia, no es hundirse en ésta, sino elevarse a aquélla y sufrir más. Lo malo del dolor se cura con más dolor, con más alto dolor. No hay que darse opio, sino poner vinagre y sal en la herida del alma, porque cuando te duermas y no sientas ya el dolor, es que no eres. Y hay que ser. No cerréis, pues, los ojos a la Esfinge acongojadora, sino miradla cara a cara, y dejad que os coja y os masque en su boca de cien mil dientes venenosos y os trague. Veréis qué dulzura cuando os haya tragado, qué dolor más sabroso.

Y a esto se va prácticamente por la moral de la imposición mutua. Los hombres deben tratar de im-

ponerse los unos a los otros, de darse mutuamente sus espíritus, de sellarse mutuamente las almas.

Es cosa que da en qué pensar eso de que hayan llamado a la moral cristiana moral de esclavos. ¿Quiénes? ¡Los anarquistas! El anarquismo sí que es moral de esclavos, pues sólo el esclavo canta a la libertad anárquica. ¡Anarquismo, no!, sino *panarquismo*; no aquello de ni Dios ni amo, sino todos dioses y amos todos, todos esforzándose por divinizarse, por inmortalizarse. Y para ello, dominando a los demás.

¡Y hay tantos modos de dominar! A las veces, hasta pasivamente, al parecer al menos, se cumple con esta ley de vida. El acomodarse al ámbito, el imitar, el ponerse uno en lugar de otro, la simpatía, en fin, además de ser una manifestación de la unidad de la especie, es un modo de expandirse, de ser otro. Ser vencido, o, por lo menos, aparecer vencido, es muchas veces vencer; tomar lo de otro, es un modo de vivir en él.

Y es que al decir dominar, no quiero decir como el tigre. También domina el zorro por la astucia, y la liebre huyendo, y la víbora por su veneno, y el mosquito por su pequeñez, y el calamar por su tinta, con que oscurece el ámbito y huye. Y nadie se escandalice de esto, pues el mismo Padre de todos, que dió fiereza, garras y fauces al tigre, dió astucia al zorro, patas veloces a la liebre, veneno a la víbora, pequeñez al mosquito y tinta al calamar. Y no consiste la nobleza o innobleza en las armas de que se use, pues cada especie, y hasta cada individuo, tiene las suyas, sino en cómo se las use, y, sobre todo, en el fin para que uno las esgrima.

Y entre las armas de vencer hay también la de la paciencia y la resignación apasionadas, llenas de actividad y de anhelos interiores. Recordad aquel estupendo soneto del gran luchador, del gran in-

quietador puritano Juan Milton, el secuaz de Cromwell y cantor de Satanás, el que al verse ciego y considerar su luz apagada e inútil en él, aquel talento cuya ocultación es muerte, oye que la Paciencia le dice: "Dios no necesita ni de obra de hombre ni de sus dones; quienes mejor llevan su blando yugo, le sirven mejor; su estado es regio; miles hay que se lanzan a su señal y corren sin descanso tierras y mares; pero también le sirven los que no hacen sino estarse y aguardar".

They also serve who only stand and wait. Sí, también le sirven los que sólo se están aguardándole; pero es cuando le aguardan apasionadamente, hambrientamente, llenos de anhelo de inmortalidad en El.

Y hay que imponerse, aunque sólo sea por la paciencia. "Mi vaso es pequeño, pero bebo en mi vaso", decía un poeta egoísta y de un pueblo de avaros. No; en mi vaso beben todos, quiero que todos beban de él; se lo doy, y mi vaso crece, según el número de los que en él beben, y todos, al poner en él sus labios, dejan allí algo de su espíritu. Y bebo también de los vasos de los demás, mientras ellos beben del mío. Porque cuanto más soy de mí mismo, y cuanto soy más yo mismo, más soy de los demás; de la plenitud de mí mismo me vierto a mis hermanos, y al verterme a ellos, ellos entran en mí.

"Sed perfectos como vuestro Padre", se nos dijo, y nuestro Padre es perfecto porque es El, y es cada uno de sus hijos que en él viven, son y se mueven. Y el fin de la perfección es que seamos todos una sola cosa (Juan xvii, 21), todos un Cuerpo en Cristo (Rom., xii, 5), y que, al cabo, sujetas todas las cosas al Hijo, el Hijo mismo se sujete a su vez a quien lo sujetó todo para que Dios sea todo en todos. Y esto es hacer que el Universo sea concien-

cia: hacer de la Naturaleza sociedad y sociedad humana. Y entonces se le podrá a Dios llamar Padre a boca llena.

Ya sé que los que dicen que la ética es ciencia dirán que todo esto que vengo exponiendo no es más que retórica; pero cada cual tiene su lenguaje y su pasión. Es decir, el que la tiene, y el que no tiene pasión, de nada le sirve tener ciencia.

Y a la pasión que se expresa por esta retórica le llaman egotismo los de la ciencia ética, y el tal egotismo es el único verdadero remedio del egoísmo, de la avaricia espiritual, del vicio de conservarse y ahorrarse, y no de tratar de perennizarse dándose.

“No seas, y podrás más que todo lo que es”, decía nuestro fray Juan de los Angeles en uno de sus *Diálogos de la conquista del reino de Dios* (Dial. III, 8); pero ¿qué quiere decir eso de no seas? ¿No querrá acaso decir paradójicamente, como a menudo en los místicos sucede, lo contrario de lo que tomado a la letra y a primera lección dice? ¿No es una inmensa paradoja, un gran contrasentido trágico, más bien, la moral toda de la sumisión y del quietismo? La moral monástica, la puramente monástica, ¿no es un absurdo? Y llamo aquí moral monástica a la del cartujo solitario, a la del eremita, que huye del mundo —llevándolo acaso consigo— para vivir solo y a solas con un Dios solo también y solitario; no a la del dominico inquisidor, que recorre la Provenza a quemar corazonas de albigenses.

“¿Que lo haga todo Dios!” —dirá alguien—; pero es que si el hombre se cruza de brazos, Dios se echa a dormir.

Esa moral cartujana y la otra moral científica, la que sacan de la ciencia ética —¡oh, la ética como ciencia!, ¡la ética racional y racionalista!, ¡pedantería de pedanterías y todo pedantería!—, eso sí que puede ser egoísmo y frialdad de corazón.

Hay quien dice aislarse con Dios para mejor salvarse, para mejor redimirse; pero es que la redención tiene que ser colectiva, pues que la culpa lo es. "Lo religioso es la determinación de totalidad, y todo lo que está fuera de esto es engaño de los sentidos, por lo cual el mayor criminal es, en el fondo, inocente y un hombre bondadoso, un santo." Así Kierkegaard (*Afsluttende*, etc., II, II, cap. IV, sect. II, A).

¿Y se comprende, por otra parte, que se quiera ganar la otra vida, la eterna, renunciando a ésta, a la temporal? Si algo es la otra vida, ha de ser continuación de ésta, y sólo como continuación, más o menos depurada, de ella la imagina nuestro anhelo, y si así es, cuál sea esta vida del tiempo será la de la eternidad.

"Este mundo y el otro son como dos mujeres de un solo marido, que si agradas a la una, mueves a la otra a envidia", dice un pensador árabe, citado por Windelband (*Das Heilige*, en el volumen II de *Praeludien*); mas tal pensamiento no ha podido brotar sino de quien no ha sabido resolver en una lucha fecunda, en una contradicción práctica, el conflicto trágico entre su espíritu y el mundo. "Venga a nos el tu reino", nos enseñó el Cristo a pedir a su Padre, y no "vayamos al tu reino", y, según las primitivas creencias cristianas, la vida eterna había de cumplirse sobre esta misma tierra, y como continuación de la de ella. Hombres y no ángeles se nos hizo para que buscásemos nuestra dicha a través de la vida, y el Cristo de la fe cristiana no se angelizó, sino que se humanó, tomando cuerpo real y efectivo, y no apariencia de él para redimirnos. Y según esa misma fe, los ángeles, hasta los más encumbrados, adoran a la Virgen, símbolo supremo de la Humanidad terrena. No es, pues, el ideal angélico un ideal cristiano y, desde luego, no lo es humano ni puede

serlo. Es, además, un ángel algo neutro, sin sexo y sin patria.

No nos cabe sentir la otra vida, la vida eterna, lo he repetido ya varias veces, como una vida de contemplación angélica; ha de ser vida de acción. Decía Goethe que “el hombre debe creer en la inmortalidad; tiene para ello un derecho conforme a su naturaleza”. Y añadía así: “La convicción de nuestra perduración me brota del concepto de la actividad. Si obro sin tregua hasta mi fin, la Naturaleza está obligada —*so ist die Natur verpflichtet*— a proporcionarme otra forma de existencia, ya que mi actual espíritu no puede soportar más.” Cambiad lo de Naturaleza por Dios, y tendréis un pensamiento que no deja de ser cristiano, pues los primeros Padres de la Iglesia no creyeron que la inmortalidad del alma fuera un don natural —es decir, algo racional—, sino un don divino de gracia. Y lo que es de gracia suele ser, en el fondo, de justicia, ya que la justicia es divina y gratuita, no natural. Y agregaba Goethe: “No sabría empezar nada con una felicidad eterna si no me ofreciera nuevas tareas y nuevas dificultades a que vencer”. Y así es: la ociosidad contemplativa no es dicha.

Mas ¿no tendrá ninguna justificación la moral eremítica, cartujana, la de la Tebaida? ¿No se podrá, acaso, decir que es menester se conserven esos tipos de excepción para que sirvan de eterno modelo a los otros? ¿No crían los hombres caballos de carrera, inútiles para todo otro menester utilitario, pero que mantienen la pureza de la sangre y son padres de excelentes caballos de tiro y de silla? ¿No hay, acaso, un lujo ético, no menos justificable que el otro? Pero, por otra parte, ¿no es esto, en el fondo, estética y no moral, y mucho menos religión? ¿No es que será estético y no religioso, ni siquiera ético, el ideal monástico contemplativo medieval? Y al fin

los de entre aquellos solitarios que nos han contado sus coloquios a solas con Dios, han hecho una obra eternizadora, se han metido en las almas de los demás. Y ya sólo con eso, con que el claustro haya podido darnos un Eckhart, un Suso, un Taulero, un Ruisbroquio, un Juan de la Cruz, una Catalina de Siena, una Angela de Foligno, una Teresa de Jesús, está justificado el claustro.

Pero nuestras Ordenes españolas son, sobre todo, la de Predicadores, que Domingo de Guzmán instituyó para la obra agresiva de extirpar la herejía; la Compañía de Jesús, una milicia en medio del mundo, y con ello está dicho todo; la de las Escuelas Pías, para la obra también invasora de la enseñanza... Ciertamente es que se me dirá que también la reforma del Carmelo, Orden contemplativa que emprendió Teresa de Jesús, fué obra española. Sí, española fué, y en ella se buscaba libertad.

Era el ansia de libertad, de libertad interior, en efecto, lo que en aquellos revueltos tiempos de inquisición llevaba a las almas escogidas al claustro. Encarcelábanse para ser mejor libres. "¿No es linda cosa que una pobre monja de San José pueda llegar a enseñorear toda la tierra y elementos!" decía en su *Vida Santa* Teresa. Era el ansia pauliniana de libertad, de sacudirse de la ley externa, que era bien dura, y, como decía el maestro fray Luis de León, bien cabezuda entonces.

¿Pero lograron libertad así? Es muy dudoso que la lograran, y hoy imposible. Porque la verdadera libertad no es esa de sacudirse de la ley externa; la libertad es la conciencia de la ley. Es libre, no el que se sacude de la ley, sino el que se adueña de ella. La libertad hay que buscarla en medio del mundo, que es donde vive la ley, y con la ley la culpa, su hija. De lo que hay que libertarse es de la culpa, que es colectiva.

En vez de renunciar al mundo para dominarlo —¿quién no conoce el instinto colectivo de dominación de las Ordenes religiosas, cuyos individuos renuncian al mundo?—, lo que habría que hacer es dominar al mundo para poder renunciar a él. No buscar la pobreza y la sumisión, sino buscar la riqueza para emplearla en acrecentar la conciencia humana, y buscar el poder para servirse de él con el mismo fin.

Es cosa curiosa que frailes y anarquistas se combatan entre sí, cuando en el fondo profesan la misma moral y tienen un tan íntimo parentesco unos con otros. Como que el anarquismo viene a ser una especie de monacato ateo, y más una doctrina religiosa que ética o económicosocial. Los unos parten de que el hombre nace malo, en pecado original, y la gracia le hace luego bueno, si es que le hace tal, y los otros de que nace bueno y la sociedad le pervierte luego. Y, en resolución, lo mismo da una cosa que otra, pues en ambas se opone el individuo a la sociedad, y como si precediera y, por lo tanto, hubiese de sobrevivir a ella. Y las dos morales son morales de claustro.

Y el que la culpa es colectiva no ha de servir para sacudirme de ella sobre los demás, sino para cargar sobre mí las culpas de los otros, las de todos, no para difundir mi culpa y anegarla en la culpa total, sino para hacer la culpa total mía; no para enajenar mi culpa, sino para ensimismarme, y apropiarme, adentrándomela, la de todos. Y cada uno debe contribuir a curarla, por lo que otros no hacen. El que la sociedad sea culpable agrava la culpa de cada uno. "Alguien tiene que hacerlo, ¿pero por qué he de ser yo?"; es la frase que repiten los débiles bien-intencionados. Alguien tiene que hacerlo, ¿por qué no yo?, es el grito de un serio servidor del hombre que afronta cara a cara un serio peligro. Entre estas dos sentencias median siglos enteros de evolu-

ción moral." Así dijo mistress Annie Besant en su autobiografía. Así dijo la teósofa.

El que la sociedad sea culpable agrava la culpa de cada uno, y es más culpable el que más siente la culpa. Cristo, el inocente, como conocía mejor que nadie la intensidad de la culpa, era en un cierto sentido el más culpable. En El llegó a conciencia la divinidad de la humanidad y con ella su culpabilidad. Suele dar que reír a no pocos el leer de grandísimos santos que por pequeñísimas faltas, por faltas que hacen sonreírse a un hombre de mundo, se tuvieron por los más grandes pecadores. Pero la intensidad de la culpa no se mide por el acto externo, sino por la conciencia de ella, y a uno le causa agudísimo dolor lo que a otro apenas si un ligero cosquilleo. Y en un santo puede llegar la conciencia moral a tal plenitud y agudeza, que el más leve pecado le remuerda más que al mayor criminal su crimen. Y la culpa estriba en tener conciencia de ella; está en el que juzga y en cuanto juzga. Cuando uno comete un acto pernicioso, creyendo de buena fe hacer una acción virtuosa, no podemos tenerle por moralmente culpable, y cuando otro cree que es mala una acción indiferente, o acaso beneficiosa, y la lleva a cabo, es culpable. El acto pasa, la intención queda, y lo malo del mal acto es que malea la intención, que haciendo mal a sabiendas se predispone uno a seguir haciéndolo, se oscurece la conciencia. Y no es lo mismo hacer el mal que ser malo. El mal oscurece la conciencia, y no sólo la conciencia moral, sino la conciencia general, la psíquica. Y es que es bueno cuanto exalta y ensancha la conciencia, y malo lo que la deprime y amengua.

Y aquí acaso cabría aquello que ya Sócrates, según Platón, se proponía, y es si la virtud es ciencia. Lo que equivale a decir si la virtud es racional.

Los eticistas, los de que la moral es ciencia, los

que al leer todas estas divagaciones dirán: ¡retórica, retórica, retórica!, creerán, me parece, que la virtud se adquiere por ciencia, por estudio racional, y hasta que las matemáticas nos ayudan a ser mejores. No lo sé; pero yo siento que la virtud, como la religiosidad, como el anhelo de no morir nunca —y todo ello es la misma cosa en el fondo— se adquiere más bien por pasión.

“Pero y la pasión ¿qué es?”, se me dirá. No lo sé, o, mejor dicho, lo sé muy bien, porque la siento, y sintiéndola, no necesito definírmela. Es más aún: temo que si llego a definirla dejaré de sentirla y de tenerla. La pasión es como el dolor y, como el dolor, crea su objeto. Es más fácil al fuego hallar combustible que al combustible fuego.

Vaciedad y sofistería habrá de aparecer esto, bien lo sé. Y se me dirá también que hay la ciencia de la pasión y que hay la pasión de la ciencia, y que es en la esfera moral donde la razón y la vida se aunan.

No lo sé, no lo sé, no lo sé... Y acaso esté yo diciendo en el fondo, aunque más turbiamente, lo mismo que éstos, los adversarios que me finjo para tener a quien combatir, dicen, sólo que más claro, más definida y más racionalmente. No lo sé, no lo sé... Pero sus cosas me hielan y me suenan a vaciedad afectiva.

Y volviendo a lo mismo, ¿es la virtud ciencia? ¿Es la ciencia virtud? Porque son dos cosas distintas. Puede ser ciencia la virtud, ciencia de saber conducirse bien, sin que por eso toda otra ciencia sea virtud. Ciencia es la de Maquiavelo, y no puede decirse que su *virtú* sea virtud moral siempre. Sabido es, además, que no son mejores ni los más inteligentes, ni los más instruídos.

No, no, no; ni la fisiología enseña a digerir, ni la lógica a discurrir, ni la estética a sentir la be-

lleza o a expresarla, ni la ética a ser bueno. Y menos mal si no enseña a ser hipócrita, porque la pendería, sea de lógica, sea de estética, sea de ética, no es en el fondo sino hipocresía.

Acaso la razón enseña ciertas virtudes burguesas, pero no hace ni héroes ni santos. Porque santo es el que hace bien no por el bien mismo, sino por Dios, por la eternización.

¡Acaso, por otra parte, la cultura, es decir, la Cultura —¡oh, la cultura!—, obra, sobre todo, de filósofos y de hombres de ciencia, no la han hecho ni los héroes ni los santos! Porque los santos se han cuidado muy poco del progreso de la cultura humana; se cuidaron más bien de la salvación de las almas individuales de aquellos con quienes convivían. ¿Qué significa, por ejemplo, en la historia de la cultura humana nuestro San Juan de la Cruz, aquel frailecito incandescente, como se le ha llamado culturalmente —y no sé si cultamente—, junto a Descartes?

Todos esos santos, encendidos de religiosa caridad hacia sus prójimos, hambrientos de eternización propia y ajena, que iban a quemar corazones ajenos, inquisidores acaso, todos e-os santos, ¿qué han hecho por el progreso de la ciencia, de la ética? Inventó acaso alguno de ellos el imperativo categórico, como lo inventó el solterón de Koenigsberg, que si no fué santo mereció serlo?

Quejábame un día el hijo de un gran profesor de ética, de uno a quien apenas si se le caía de la boca el imperativo ese, que vivía en una desoladora sequedad de espíritu, en un vacío interior. Y hube de decirle:

“Es que su padre de usted, amigo mío, tenía un río soterraño en el espíritu, una fresca corriente de antiguas creencias infantiles, de esperanzas de ultratumba; y cuando creía alimentar su alma con el imperativo e e o con algo parecido, lo estaba en

realidad alimentando con aquellas aguas de la niñez. Y a usted le ha dado la flor acaso de su espíritu, sus doctrinas racionales de moral, pero no la raíz, no lo soterraño, no lo irracional.”

¿Por qué prendió aquí, en España, el krausismo y no el hegelianismo o el kantismo, siendo estos sistemas mucho más profundos, racional y filosóficamente, que aquél? Porque el uno nos le trajeron con raíces. El pensamiento filosófico de un pueblo o de una época es como su flor, es aquello que está fuera y está encima; pero esa flor, o, si se quiere, fruto, toma sus jugos de las raíces de la planta, y las raíces, que están dentro y están debajo de la tierra, son el sentimiento religioso. El pensamiento filosófico de Kant, suprema flor de la evolución mental del pueblo germánico, tiene sus raíces en el sentimiento religioso de Lutero, y no es posible que el kantismo, sobre todo en su parte práctica, prendiese y diese flores y frutos en pueblos que ni habían pasado por la Reforma ni acaso podían pasar por ella. El kantismo es protestante, y nosotros, los españoles, somos fundamentalmente católicos. Y si Krause echó aquí algunas raíces —más que se cree, y no tan pasajeras como se supone— es porque Krause tenía raíces pietistas, y el pietismo, como lo demostró Ritschl en la historia de él (*Geschichte des Pietismus*), tiene raíces específicamente católicas y significa en gran parte la invasión o más bien la persistencia del misticismo católico en el seno del racionalismo protestante. Y así se explica que se krausizaran aquí hasta no pocos pensadores católicos.

Y puesto que los españoles somos católicos, sepámoslo o no lo sepamos, queriéndolo o sin quererlo, y aunque alguno de nosotros presuma de racionalista o de ateo, acaso nuestra más honda labor de cultura y, lo que vale más que de cultura, de religiosidad —si es que no son lo mismo—, es tratar de darnos

clara cuenta de ese nuestro catolicismo subconciente, social o popular. Y esto es lo que he tratado de hacer en esta obra.

Lo que llamo el sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos es por lo menos nuestro sentimiento trágico de la vida, el de los españoles y el pueblo español, tal y como se refleja en mi conciencia, que es una conciencia española, hecha en España. Y este sentimiento trágico de la vida es el sentimiento mismo católico de ella, pues el catolicismo, y mucho más el popular, es trágico. El pueblo aborrece la comedia. El pueblo, cuando Pilato, el señorito, el distinguido, el esteta, racionalista si queréis, quiere darle comedia y le presenta al Cristo en irrisión diciéndole: “¡He aquí el hombre!”, se amotina y grita: “¡Crucifícale! ¡Crucifícale!” No quiere comedia, sino tragedia. Y lo que el Dante, el gran católico, llamó comedia divina, es la más trágica tragedia que se haya escrito.

Y como he querido en estos ensayos mostrar el alma de un español y en ella el alma española, he escatimado las citas de escritores españoles, prodigando, acaso en exceso, las de los de otros países. Y es que todas las almas humanas son hermanas.

Y hay una figura, una figura cómicamente trágica, una figura en que se ve todo lo profundamente trágico de la comedia humana, la figura de Nuestro Señor Don Quijote, el Cristo español, en que se cifra y encierra el alma inmortal de este mi pueblo. Acaso la pasión y muerte del Caballero de la Triste Figura es la pasión y muerte del pueblo español. Su muerte y su resurrección. Ya hay una filosofía, y hasta una metafísica quijotesca, y una lógica y una ética quijotescas también, y una religiosidad—religiosidad católica española— quijotesca. Es la filosofía, es la lógica, es la ética, es la religiosidad que he tratado de esbozar y más de sugerir que de

desarrollar en esta obra. Desarrollarlas racionalmente, no; la locura quijotesca no consiente la lógica científica.

Y ahora, antes de concluir y despedirme de mis lectores, quédame hablar del papel que le está reservado a Don Quijote en la tragi-comedia europea moderna.

Vamos a verlo en un último ensayo de éstos.

XII

CONCLUSION

DON QUIJOTE EN LA TRAGICOMEDIA EUROPEA CONTEMPORÁNEA

¡Voz que clama en el desierto!
(Isaías, xl, 3.)

Fuerza me es ya concluir, por ahora al menos, estos ensayos, que amenazan convertírseme en el cuento de nunca acabar. Han ido saliendo de mis manos a la imprenta en una casi improvisación sobre notas recogidas durante años, sin haber tenido presentes al escribir cada ensayo los que le precedieron. Y así irán llenos de contradicciones íntimas—al menos aparentes—, como la vida y como yo mismo.

Mi pecado ha sido, si alguno, el haberlos exornado en exceso con citas ajenas, muchas de las cuales parecerán traídas con cierta violencia. Mas ya lo explicaré otra vez.

Muy pocos años después de haber andado Nuestro Señor Don Quijote por España, decíanos Jacobo Boehme (*Aurora*, cap. xi, párr. 75), que no escribía una historia que le hubiesen contado otros, sino que tenía que estar él mismo en la batalla, y en ella en gran pelea, donde a menudo tenía que ser vencido como todos los hombres, y más adelante (párrafo 83) añade que, aunque tenga que hacerse es-

pectáculo del mundo y del demonio, le queda la esperanza en Dios sobre la vida futura, en quien quiere arriesgarla y no resistir al Espíritu. Amén. Y tampoco yo, como este Quijote del pensamiento alemán, quiero resistir al Espíritu.

Y por esto lanzo mi voz, que clamará en el desierto, y la lanzo desde esta Universidad de Salamanca, que se llamó a sí misma arrogantemente *omnium scientiarum princeps*, y a la que Carlyle llamó fortaleza de la ignorancia, y un literato francés, hace poco, Universidad fantasma; desde esta España, "tierra de los ensueños que se hacen realidades, defensora de Europa, hogar del ideal caballeresco" —así me decía en carta, no ha mucho, míster Archer M. Huntington, poeta—; desde esta España, cabeza de la Contra-Reforma en el siglo xvi. ¡Y bien se lo guardan!

En el cuarto de estos ensayos os hablé de la esencia del catolicismo. Y a *desesenciarlo*, esto es, a descatolizar a Europa, han contribuido el Renacimiento, la Reforma y la Revolución, sustituyendo aquel ideal de una vida eterna ultraterrena por el ideal del progreso, de la razón, de la ciencia. O, mejor, de la Ciencia, con letra mayúscula. Y lo último, lo que hoy más se lleva, es la Cultura.

Y en la segunda mitad del pasado siglo xix, época infilosófica y tecnicista, dominada por especialismo miope y por el materialismo histórico, ese ideal se tradujo en una obra, no ya de vulgarización, sino de avulgamiento científico —o más bien seudocientífico— que se desahogaba en democráticas bibliotecas baratas y sectarias. Quería así popularizarse la ciencia como si hubiese de ser ésta la que haya de bajar al pueblo y servir sus pasiones, y no el pueblo el que debe subir a ella y por ella más arriba aún, a nuevos y más profundos anhelos.

Todo esto llevó a Brunetière a proclamar la ban-

carrota de la ciencia, y esa ciencia, o lo que fuere, bancarroteó en efecto. Y como ella no satisfacía, no dejaba de buscarse la felicidad, sin encontrarla ni en la riqueza, ni en el saber, ni en el poderío, ni en el goce, ni en la resignación, ni en la buena conciencia moral, ni en la cultura. Y vino el pesimismo.

El progresismo no satisfacía tampoco. Progresar, ¿para qué? El hombre no se conformaba con lo racional, el *Kulturkampf* no le bastaba; quería dar finalidad final a la vida, que ésta que llamo la finalidad final es el verdadero οὐτως οὐ. Y la famosa *maladie du siècle*, que se anuncia en Rousseau y acusa más claramente que nadie el *Obermann* de Sénancour, no era ni es otra cosa que la pérdida de la fe en la inmortalidad del alma, en la finalidad humana del Universo.

Su símbolo, su verdadero símbolo es un ente de ficción, el Doctor Fausto.

Este inmortal Doctor Fausto que se nos aparece ya a principios del siglo XVII, en 1604, por obra del Renacimiento y de la Reforma y por ministerio de Cristóbal Marlowe, es ya el mismo que volverá a descubrir Goethe, aunque en ciertos aspectos más espontáneo y más fresco. Y junto a él aparece Mephistophilis, a quien pregunta Fausto aquello de “¿qué bien hará mi alma a tu señor?” Y le contesta: “Ensanchar su reino”. “¿Y es ésa la razón por la que nos tienta así?”, vuelve a preguntar el Doctor, y el espíritu maligno responde: “*Solamen miseris socios habuisse doloris*”, que es lo que, mal traducido en romance, decimos: mal de muchos, consuelo de tontos. “Donde estamos, allí está el infierno, y donde está el infierno, allí tenemos que estar siempre”, añade Mephistophilis, a lo que Fausto agrega que cree ser una fábula tal infierno, y le pregunta quién hizo el mundo. Y este trágico Doctor, torturado por nuestra tortura, acaba encontrando a Helena, que no

es otra, aunque Marlowe acaso no lo sospechase, que la Cultura renaciente. Y hay aquí en este *Faust* de Marlowe una escena que vale por toda la segunda parte del *Faust* de Goethe. Le dice a Helena Fausto: "Dulce Helena, hazme inmortal con un beso —y le besa—. Sus labios me chupan el alma. ¡Mira cómo huye! ¡Ven, Helena, ven; devuélveme el alma! Aquí quiero quedarme, porque el cielo está en estos labios, y todo lo que no es Helena, escoria es".

¡Devuélveme el alma! He aquí el grito de Fausto, el Doctor, cuando después de haber besado a Helena, va a perderse para siempre. Porque al Fausto primitivo no hay ingenua Margarita alguna que le salve. Esto de la salvación fué invención de Goethe. ¿Y quién no conoce a su Fausto, nuestro Fausto, que estudió Filosofía, Jurisprudencia, Medicina, hasta Teología, y sólo vió que no podemos saber nada, y quiso huir al campo libre —*hinaus ins weite Land*— y topó con Mefistófeles, parte de aquella fuerza que siempre quiere el mal haciendo siempre el bien, y éste le llevó a los brazos de Margarita, del pueblo sencillo, a la que aquél sabio perdió; pero merced a la cual, que por él se entregó, se salva, redimido por el pueblo creyente con fe sencilla? Pero tuvo esa segunda parte, porque aquel otro Fausto era el Fausto anecdótico, y no el categórico de Goethe, y volvió a entregarse a la Cultura, a Helena, y a engendrar en ella a Euforión, acabando todo con aquello del eterno-femenino entre coros místicos. ¡Pobre Euforión!

Y esta Helena es la esposa del rubio Menelao, la que robó Paris y causó la guerra de Troya, y de quien los ancianos troyanos decían que no debía indignar el que se peleasen por mujer que por su rostro se parecía tan terriblemente a las diosas inmortales. Creo más bien que esa Helena de Fausto era otra, la que acompañaba a Simón Mago, y que éste decía

ser la inteligencia divina. Y Fausto puede decirle: "¡Devuélveme el alma!"

Porque Helena, con sus besos, nos saca el alma. Y lo que queremos y necesitamos es alma, y alma de bulto y de sustancia.

Pero vinieron el Renacimiento, la Reforma y la Revolución, trayéndonos a Helena, o más bien empujados por ella, y ahora nos hablan de Cultura y de Europa.

¡Europa! Esta noción primitiva e inmediatamente geográfica nos la han convertido, por arte mágica, en una categoría casi metafísica. ¿Quién sabe hoy ya, en España por lo menos, lo que es Europa? Yo sólo sé que es un *chibote* (v. mis *Tres ensayos* (1)). Y cuando me pongo a escudriñar lo que llaman Europa nuestros europeizantes, paréceme a las veces que queda fuera de ella mucho de lo periférico —España, desde luego, Inglaterra, Italia, Escandinavia, Rusia—, y que se reduce a lo central, a Franco-Alemania, con sus anejos y dependencias.

Todo esto nos lo han traído, digo, el Renacimiento y la Reforma, hermanos mellizos que vivieron en aparente guerra intestina. Los renacientes italianos, socinianos todos ellos; los humanistas, con Erasmo a la cabeza, tuvieron por un bárbaro a aquel fraile Lutero, que del claustro sacó su ímpetu, como de él lo sacaron Bruno y Campanella. Pero aquel bárbaro era su hermano mellizo; combatiéndolos, combatía a su lado contra el enemigo común. Todo eso nos han traído el Renacimiento y la Reforma, y luego la Revolución, su hija, y nos han traído también una nueva Inquisición: la de la ciencia o la cultura, que usa por armas el ridículo y el desprecio para los que no se rinden a su ortodoxia.

Al enviar Galileo al gran duque de Toscana su

¹ En el tercero de ellos, titulado "La Fe", que encontrará el lector en este mismo tomo que tiene en sus manos. (N. del E.)

escrito sobre la movilidad de la Tierra, le decía que conviene obedecer y creer a las determinaciones de los superiores, y que reputaba aquel escrito “como una poesía o bien un ensueño, y por tal recíbalo vuestra alteza”. Y otras veces le llama “quimera” y “capricho matemático”. Y así yo, en estos ensayos, por temor también —¿por qué no confesarlo?—, a la Inquisición, pero a la de hoy, a la científica, presento como poesía, ensueño, quimera o capricho místico lo que más de dentro me brota. Y digo con Galileo: *Eppur si muove!* Mas ¿es sólo por ese temor? ¡Ah, no!, que hay otra más trágica Inquisición, y es la que un hombre moderno, culto, europeo —como lo soy yo, quiéralo o no—, lleva dentro de sí. Hay un más terrible ridículo, y es el ridículo de uno ante sí mismo y para consigo. Es mi razón, que se burla de mi fe y la desprecia.

Y aquí es donde tengo que acojerme a mi Señor Don Quijote para aprender a afrontar el ridículo y vencerlo, y un ridículo que acaso —¿quién sabe?— él no conoció.

Sí, sí. ¿Cómo no ha de sonreír mi razón de estas construcciones pseudo-filosóficas, pretendidas místicas dilettantescas, en que hay de todo menos paciente estudio, objetividad y método... científico? ¡Y, sin embargo... *Eppur si muove!*

Eppur si muove!, sí! Y me acojo al dilettantismo, a lo que un pedante llamaría filosofía *demi-mondaine*, contra la pedantería especialista, contra la filosofía de los filósofos profesionales. Y quién sabe... Los progresos suelen venir del bárbaro, y nada más estancado que la filosofía de los filósofos y la teología de los teólogos ¡Y que nos hablen de Europa! La civilización del Tibet es paralela a la nuestra, y ha hecho y hace vivir a hombres que desaparecen como nosotros. Y queda flotando sobre las civilizaciones

todas el *Eclesiastés*, y aquello de “así muere el sabio como el necio” (II, 3).

Corre entre las gentes de nuestro pueblo una respuesta admirable a la ordinaria pregunta de “¿qué tal?” o “¿cómo va?”, y es aquella que responde: “¡Se vive!...” Y de hecho es así; se vive, vivimos tanto como los demás. ¿Y qué más puede pedirse? ¿Y quién no recuerda lo de la copla?

*Cada vez que considero
que me tengo que morir,
tiendo la capa en el suelo
y no me harto de dormir.*

Pero no dormir, no, sino soñar; soñar la vida, ya que la vida es sueño.

Proverbial se ha hecho también en muy poco tiempo entre nosotros, los españoles, la frase de que la cuestión es pasar el rato, o sea matar el tiempo. Y de hecho hacemos tiempo para matarlo. Pero hay algo que nos ha preocupado siempre tanto o más que pasar el rato —fórmula que marca una posición estética—, y es ganar la eternidad, fórmula de la posición religiosa. Y es que saltamos de lo estético y lo económico a lo religioso, por encima de lo lógico y lo ético; del arte a la religión.

Un joven novelista nuestro, Ramón Pérez de Ayala, en su reciente novela *La pata de la raposa*, nos dice que la idea de la muerte es el cepo; el espíritu, la raposa, o sea virtud astuta con que burlar las celadas de la fatalidad, y añade: “Cogidos en el cepo, hombres débiles y pueblos débiles yacen por tierra...; los espíritus recios y los pueblos fuertes reciben en el peligro clarividente estupor, desentrañan de pronto la desmesurada belleza de la vida y, renunciando para siempre a la agilidad y locura primeras, salen del cepo con los músculos tensos para la acción y con las fuerzas del alma centuplicadas en ímpetu,

potencia y eficacia". Pero veamos: hombres débiles..., pueblos débiles..., espíritus recios..., pueblos fuertes.... ¿qué es eso? Yo no lo sé. Lo que creo saber es que unos individuos y pueblos no han pensado aún de veras en la muerte y la inmortalidad; no las han sentido, y otros han dejado de pensar en ellas o más bien han dejado de sentir las. Y no es, creo, cosa de que se engrían los hombres y los pueblos que no han pasado por la edad religiosa.

Lo de la desmesurada belleza de la vida está bien para escrito, y hay, en efecto, quienes se resignan y la aceptan tal cual es, y hasta quienes nos quieren persuadir que el del cepo no es problema. Pero ya dijo Calderón (*Gustos y disgustos no son más que imaginación*, act. I, esc. IV, que

*No es consuelo de desdichas,
es otra desdicha aparte,
querer a quien las padece
persuadir que no son tales.*

Y, además, "a un corazón no habla sino otro corazón", según fray Diego de Estella (*Vanidad del mundo*, cap. XXI).

No ha mucho hubo quien hizo como que se escandalizaba de que, respondiendo yo a los que nos reprochaban a los españoles nuestra incapacidad científica, dijese, después de hacer observar que la luz eléctrica luce aquí, y corre aquí la locomotora tan bien como donde se inventaron, y nos servimos de los logaritmos como en el país donde fueron ideados, aquello de "¡que inventen ellos!" Expresión paradójica a que no renuncio. Los españoles deberíamos apropiarnos no poco de aquellos sabios consejos que a los rusos, nuestros semejantes, dirigía el conde José de Maistre en aquellas sus admirables cartas al conde Rasoumowski, sobre la educación pública en Rusia, cuando le decía que no por no estar

hecha para la ciencia debe una nación estimarse menos; que los romanos no entendieron de artes ni tuvieron un matemático, lo que no les impidió hacer su papel, y todo lo que añadía sobre esa muchedumbre de semisabios falsos y orgullosos, idólatras de los gustos, las modas y las lenguas extranjeras, y siempre prontos a derribar cuanto desprecian, que es todo.

¿Qué no tenemos espíritu científico? ¿Y qué, si tenemos algún espíritu? ¿Y se sabe si el que tenemos es o no compatible con ese otro?

Mas al decir “¡que inventen ellos!”, no quise decir que hayamos de contentarnos con un papel pasivo, no. Ellos, a la ciencia de que nos aprovecharemos; nosotros, a lo nuestro. No basta defenderse, hay que atacar.

Pero atacar con tino y cautela. La razón ha de ser nuestra arma. Lo es hasta del loco. Nuestro loco sublime, nuestro modelo, Don Quijote, después que destrozó de dos cuchilladas aquella a modo de media celada que encajó con el morrión, “la tornó a hacer de nuevo, poniéndole unas barras de hierro por dentro, de tal manera que él quedó satisfecho de su fortaleza, y sin querer haber nueva experiencia della, la diputó y tuvo por celada finisima de encaje”. Y con ella en la cabeza se inmortalizó. Es decir, se puso en ridículo. Pues fué poniéndose en ridículo como alcanzó su inmortalidad Don Quijote.

¡Y hay tantos modos de ponerse en ridículo...! Cournot (*Traité de l'enchaînement des idées fondamentales*, etc., párr. 510) dijo: “No hay que hablar ni a los príncipes ni a los pueblos de sus probabilidades de muerte: los príncipes castigan esta temeridad con la desgracia; el público se venga de ella con el ridículo”. Así es, y por eso dicen que hay que vivir con el siglo. *Corrumperc et corrumpi saeculum vocatur.* (Tácito, *Germanía*, 19.)

Hay que saber ponerse en ridículo, y no sólo ante los demás, sino ante nosotros mismos. Y más ahora, en que tanto se charla de la conciencia de nuestro atraso respecto a los demás pueblos cultos; ahora, en que unos cuantos atolondrados que no conocen nuestra propia historia —que está por hacer, deshaciendo antes lo que la calumnia protestante ha tejido en torno de ella— dicen que no hemos tenido ni ciencia, ni arte, ni filosofía, ni Renacimiento (éste acaso nos sobraba), ni nada.

Carducci, el que habló de los *contorcimenti dell'affannosa grandiosità spagnola*, dejó escrito (en *Mosche cochiere*) que “hasta España, que jamás tuvo hegemonía de pensamiento, tuvo su Cervantes”. ¿Pero es que Cervantes se dió aquí solo, aislado, sin raíces, sin tronco, sin apoyo? Mas se comprende que diga que España *non ebbe mai egemonia di pensiero* un racionalista italiano que recuerda que fué España la que reaccionó contra el Renacimiento en su patria. Y qué, ¿acaso no fué algo, y algo hegemónico en el orden cultural, la Contra-Reforma, que acaudilló España y que empezó de hecho con el saco de Roma, providencial castigo contra la ciudad de los paganos Papas del Renacimiento pagano? Dejemos ahora si fué mala o buena la Contra-Reforma; pero ¿es que no fueron algo hegemónico Loyola y el Concilio de Trento? Antes de éste dábanse en Italia cristianismo y paganismo, o mejor, inmortalismo y mortalismo en nefando abrazo y contubernio, hasta en las almas de algunos Papas, y era verdad en filosofía lo que en teología no lo era, y todo se arreglaba con la fórmula de *salva la fe*. Después ya no, después vino la lucha franca y abierta entre la razón y la fe, la ciencia y la religión. Y el haber traído esto, gracias sobre todo a la testarudez española, ¿no fué hegemónico?

Sin la Contra-Reforma no habría la Reforma

seguido el curso que siguió; sin aquélla, acaso ésta, falta del sostén del pietismo, habría perecido en la ramplona racionalidad de la *Aufklaerung*, de la ilustración. Sin Carlos I, sin Felipe II, nuestro gran Felipe, ¿habría sido todo igual?

Labor negativa, dirá alguien. ¿Qué es eso? ¿Qué es lo negativo? ¿Qué lo positivo? En el tiempo, línea que va siempre en la misma dirección, del pasado al porvenir, ¿dónde está el cero que marca el límite entre lo positivo y lo negativo? España, esta tierra que dicen de caballeros y pícaros —y todos pícaros— ha sido la gran calumniada de la Historia precisamente por haber acaudillado la Contra-Reforma. Y porque su arrogancia le ha impedido salir a la plaza pública, a la feria de las vanidades, a justificarse.

Dejemos su lucha de ocho siglos con la morisma, defendiendo a Europa del mahometismo, su labor de unificación interna, su descubrimiento de América y las Indias —que lo hicieron España y Portugal, y no Colón y Gama—; dejemos eso y más, y no es dejar poco. ¿No es nada cultural crear veinte naciones sin reservarse nada y engendrar, como engendró el conquistador, en pobres indias siervas, hombres libres? Fuera de esto, en el orden del pensamiento, ¿no es nada nuestra mística? Acaso un día tengan que volver a ella, a buscar su alma, los pueblos a quienes Helena se la arrebatara con sus besos.

Pero ya se sabe, la Cultura se compone de ideas y sólo de ideas, y el hombre no es sino un instrumento de ella. El hombre para la idea, y no la idea para el hombre; el cuerpo para la sombra. El fin del hombre es hacer ciencia, catalogar el Universo para devolvérselo a Dios en orden, como escribí hace unos años en mi novela *Amor y Pedagogía*. El hombre no es, al parecer, ni siquiera una idea. Y al cabo el género humano sucumbirá al pie de las bibliotecas —talados bosques enteros para hacer el papel que

en ellas se almacena—, museos, máquinas, fábricas, laboratorios... para legarlos... ¿a quién? Porque Dios no los recibirá.

Aquella hórrida literatura regeneracionista, casi toda ella embuste, que provocó la pérdida de nuestras últimas colonias americanas, trajo la pedantería de hablar del trabajo perseverante y callado —eso sí, voceándolo mucho, voceando en silencio—, de la prudencia, la exactitud, la moderación, la fortaleza espiritual, la sindéresis, la ecuanimidad, las virtudes sociales, sobre todo los que más carecemos de ellas. En esa ridícula literatura caímos casi todos los españoles, unos más y otros menos, y se dió el caso de aquel archi-español Joaquín Costa, uno de los espíritus menos europeos que hemos tenido, sacando lo de europeizarnos y poniéndose a *cidear* mientras proclamaba que había que cerrar con siete llaves el sepulcro del Cid y... conquistar Africa. Y yo di un ¡muera Don Quijote!, y de esta blasfemia, que quería decir todo lo contrario que decía —así estábamos entonces—, brotó mi *Vida de Don Quijote y Sancho* y mi culto al quijotismo como religión nacional.

Escribí aquel libro para repensar el *Quijote* contra cervantistas y eruditos, para hacer obra de vida de lo que era y sigue siendo para los más letra muerta. ¿Qué me importa lo que Cervantes quiso o no quiso poner allí y lo que realmente puso? Lo vivo es lo que yo allí descubro, pusiéralo o no Cervantes, lo que yo allí pongo y sobrepongo y sotopongo, y lo que ponemos allí todos. Quise allí rastrear nuestra filosofía.

Pues abrigo cada vez más la convicción de que nuestra filosofía, la filosofía española, está líquida y difusa en nuestra literatura, en nuestra vida, en nuestra acción, en nuestra mística, sobre todo, y no en sistemas filosóficos. Es concreta. ¿Y es que acaso no hay en Goethe, verbigracia, tanta o más filosofía

que en Hegel? Las coplas de Jorge Manrique, el Romancero, el *Quijote*, *La vida es sueño*, la *Subida al Monte Carmelo*, implican una intuición del mundo y un concepto de la vida, *Weltanschauung and Lebensansicht*. Filosofía esta nuestra que era difícil se formulase en esa segunda mitad del siglo XIX, época afilosófica, positivista, tecnicista, de pura historia y de ciencias naturales, época en el fondo materialista y pesimista.

Nuestra lengua misma, como toda lengua culta, lleva implícita una filosofía.

Una lengua, en efecto, es una filosofía potencial. El platonismo es la lengua griega que discurre en Platón, desarrollando sus metáforas seculares; la escolástica es la filosofía del latín muerto de la Edad Media en lucha con las lenguas vulgares; en Descartes discurre la lengua francesa; la alemana, en Kant y en Hegel, y el inglés en Hume y en Stuart Mill. Y es que el punto de partida lógico de toda especulación filosófica no es el yo, ni es la representación —*Vorstellung*— o el mundo tal como se nos presenta inmediatamente a los sentidos, sino que es la representación mediata o histórica, humanamente elaborada y tal como se nos da principalmente en el lenguaje por medio del cual conocemos el mundo; no es la representación psíquica, sino la pneumática. Cada uno de nosotros parte para pensar, sabiéndolo o no y quiéralo o no lo quiera, de lo que han pensado los demás que le precedieron y le rodean. El pensamiento es una herencia. Kant pensaba en alemán, y al alemán tradujo a Hume y a Rousseau, que pensaban en inglés y en francés, respectivamente. Y Spinoza, ¿no pensaba en judeo-portugués, bloqueado por el holandés y en lucha con él?

El pensamiento reposa en pre-juicios y los pre-juicios van en la lengua. Con razón adscribía Bacon al lenguaje no pocos errores de los *idola fori*. Pero

¿cabe filosofar en pura álgebra o siquiera en esperanto? No hay sino leer el libro de Avenarius de crítica de la experiencia pura —*reine Erfahrung*—, de esta experiencia prehumana, o sea inhumana, para ver adónde puede llevar eso. Y Avenarius mismo, que ha tenido que inventarse un lenguaje, lo ha inventado sobre tradición latina, con raíces que llevan en su fuerza metafórica todo un contenido de impura experiencia, de experiencia social humana.

Toda filosofía es, pues, en el fondo, filología. Y la filología, con su grande y fecunda ley de las formaciones analógicas, da su parte al azar, a lo irracional, a lo absolutamente inconmensurable. La historia no es matemática ni la filosofía tampoco. ¡Y cuántas ideas filosóficas no se deben en rigor a algo así como rima, a la necesidad de colocar un consonante! En Kant mismo abunda no poco de esto, de simetría estética, de rima.

La representación es, pues, como el lenguaje, como la raza misma —que no es sino el lenguaje interior—, un producto social y racial, y la raza, la sangre del espíritu, es la lengua, como ya lo dejó dicho, y yo muy repetido, Oliver Wendell Holmes, el yanqui.

Nuestra filosofía occidental entró en madurez, llegó a conciencia de sí, en Atenas, con Sócrates, y llegó a esta conciencia mediante el diálogo, la conversación social. Y es hondamente significativo que la doctrina de las ideas innatas, del valor objetivo y normativo de las ideas, de lo que luego, en la Escolástica, se llamó realismo, se formulase en diálogos. Y esas ideas, que son la realidad, son nombres, como el nominalismo enseñaba. No que no sean más que nombres, *flatus vocis*, sino que son nada menos que nombres. El lenguaje es el que nos da la realidad, y no como un mero vehículo de ella, sino como su verdadera carne, de que todo lo otro. la representa-

ción muda o inarticulada, no es sino esqueleto. Y así la lógica opera sobre la estética; el concepto sobre la expresión, sobre la palabra, y no sobre la percepción bruta.

Y esto hasta tratándose del amor. El amor no se descubre a sí mismo hasta que no habla, hasta que no dice: "¡Yo te amo!" Con muy profunda intuición Stendhal, en su novela *La Chartreuse de Parme*, hace que el conde Mosca, furioso de celos y pensando en el amor que cree une a la duquesa Sanseverina con su sobrino Fabricio, se diga: "Hay que calmarse; si empleo maneras rudas, la duquesa es capaz, por simple pique de vanidad, de seguirle a Belgirate, y allí, durante el viaje, el azar puede traer una palabra que dará nombre a lo que sienten uno por otro y después en un instante, todas las consecuencias".

Así es: todo lo hecho se hizo por la palabra y la palabra fué en un principio.

El pensamiento, la razón, esto es, el lenguaje vivo, es una herencia, y el solitario de Aben Tofail, el filósofo arábigo guadijeño, tan absurdo como el yo de Descartes. La verdad concreta y real, no metódica e ideal, es: *homo sum, ergo cogito*. Sentirse hombre es más inmediato que pensar. Mas, por otra parte, la Historia, el proceso de la cultura, no halla su perfección y efectividad plena sino en el individuo; el fin de la Historia y de la Humanidad somos los sendos hombres, cada hombre, cada individuo. *Homo sum, ergo cogito; cogito ut sim Michael de Unamuno*. El individuo es el fin del Universo.

Y esto de que el individuo sea el fin del Universo lo sentimos muy bien nosotros los españoles. ¿No dijo Martin A. S. Hume (*The Spanish People* [Prefacio] aquello de la individualidad introspectiva del español, y lo comenté yo en un ensayo publicado en la revista *España Moderna*? (1).

¹ "El individualismo español", en el tomo 171, correspondien-

Y es acaso este individualismo mismo introspectivo el que no ha permitido que brotaran aquí sistemas estrictamente filosóficos, o más bien metafísicos. Y ello, a pesar de Suárez, cuyas sutilezas formales no merecen tal nombre.

Nuestra metafísica, si algo, ha sido misantrópica, y los nuestros, filólogos, o más bien humanistas, en el más comprensivo sentido.

Menéndez y Pelayo, de quien con exactitud dijo Benedetto Croce (*Estética*, apéndice bibliográfico) que se inclinaba al idealismo metafísico, pero parecía querer acoger algo de los otros sistemas, hasta de las teorías empíricas; por lo cual su obra sufría, al parecer de Croce —que se refería a su *Historia de las ideas estéticas en España*—, de cierta incerteza, desde el punto de vista teórico del autor; Menéndez y Pelayo, en su exaltación de humanista español, que no quería renegar del Renacimiento, inventó lo del vivismo, la filosofía de Luis Vives, y acaso, no por otra cosa que por ser como él, este otro, español renaciente y ecléctico. Y es que Menéndez y Pelayo, cuya filosofía era, ciertamente, todo incerteza, educado en Barcelona, en las timideces del escocesisimo traducido al espíritu catalán, en aquella filosofía rastrera del *common sense* que no quería comprometerse, y era toda de compromiso, y que tan bien representó Balmes, huyó siempre de toda robusta lucha interior y fraguó con compromisos su conciencia.

Más acertado anduvo, a mi entender, Angel Ganivet, todo adivinación e instinto, cuando pregonó como nuestro el senequismo, la filosofía sin originalidad de pensamiento, pero grandísima de acento y tono, de aquel estoico cordobés pagano, a quien por suyo tuvieron no pocos cristianos. Su acento fué un acento español, latino-africano, no helénico, y ecos

de él se oyen en aquel —también tan nuestro— Tertuliano, que creyó corporales, de bulto, a Dios y al alma, y que fué algo así como un Quijote del pensamiento cristiano de la segunda centuria.

Mas donde acaso hemos de ir a buscar el héroe de nuestro pensamiento no es a ningún filósofo que viviera en carne y hueso, sino a un ente de ficción y de acción, más real que los filósofos todos; es a Don Quijote. Porque hay un quijotismo filosófico, sin duda, pero también una filosofía quijotesca. ¿Es acaso otra, en el fondo, la de los conquistadores, la de los contra-reformadores, la de Loyola y, sobre todo, ya en el orden del pensamiento abstracto, pero sentido, la de nuestros místicos? ¿Qué era la mística de San Juan de la Cruz sino una caballería andante del sentimiento a lo divino?

Y el de Don Quijote no puede decirse que fuera en rigor idealismo; no peleaba por ideas. Era espiritualismo; peleaba por espíritus.

Convertid a Don Quijote a la especulación religiosa, como ya él soñó una vez en hacerlo cuando encontró aquellas imágenes de relieve y entalladura que llevaban unos labradores para el retablo de su aldea (1), y a la meditación de las verdades eternas, y vedle subir al Monte Carmelo por medio de la noche oscura del alma, a ver desde allí arriba, desde la cima, salir el sol que no se pone, y como el águila que acompaña a San Juan en Patmos, mirarle cara a cara, y escudriñar sus manchas, dejando a la lechuza que acompaña en el Olimpo a Atena —la de ojos glaucos, esto es, lechucinos, a la que ve en las sombras, pero a la que la luz del mediodía deslumbra— buscar entre sombras con sus ojos la presa para sus crías.

¹ Véase cap. LVIII de la Segunda parte de *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, y el mismo de mi *Vida de Don Quijote y Sancho*.

Y el quijotismo especulativo o meditativo es, como el práctico, locura; locura hija de la locura de la cruz. Y por eso es despreciado por la razón. La filosofía, en el fondo, aborrece al cristianismo, y bien lo probó el manso Marco Aurelio.

La tragedia de Cristo, la tragedia divina, es la de la cruz. Pilato, el escéptico, el cultural, quiso convertirla por la burla en sainete, e ideó aquella farsa del rey de cetro de caña y corona de espinas, diciendo: "¡He aquí el hombre!"; pero el pueblo, más humano que él, el pueblo que busca tragedia, gritó: "¡Crucifícale! ¡Crucifícale!" Y la otra tragedia, la tragedia humana, intra-humana, es la de Don Quijote con la cara enjabonada para que se riera de él la servidumbre de los Duques, y los Duques mismos, tan siervos como ellos "¡He aquí el loco!", se dirían. Y la tragedia cómica, irracional, es la pasión por la burla y el desprecio.

El más alto heroísmo para un individuo como para un pueblo, es saber afrontar el ridículo: es, mejor aún, saber ponerse en ridículo y no acobardarse en él.

Aquel trágico suicida portugués, Antero de Quental, de cuyos ponderosos sonetos os he ya dicho, dolorido en su patria a raíz del *ultimátum* inglés a ella en 1890, escribió (1): "Dijo un hombre de Estado inglés del siglo pasado, que era también por cierto un perspicaz observador y un filósofo, Horacio Walpole, que la vida es una tragedia para los que sienten y una comedia para los que piensan. Pues bien: si hemos de acabar trágicamente, nosotros, portugueses, *que sentimos*, prefiramos con mucho ese destino terrible, pero noble, a aquel que le está reservado, y tal vez en un futuro no muy remoto, a Inglaterra.

¹ En un folleto que estuvo para publicarse con ocasión del *ultimátum*, y cuyos originales obran en poder del señor conde de Ameal. Este fragmento se publicó en el número 3 de la revista portuguesa *A Águia*, marzo de 1912.

que piensa y calcula, el cual destino es el de acabar miserable y cómicamente.” Dejemos lo de que Inglaterra piensa y calcula, como implicando que no siente, en lo que hay una injusticia que se explica por la ocasión en que fué eso escrito, y dejemos lo de que los portugueses sienten, implicando que apenas piensan ni calculan, pues siempre nuestros hermanos atlánticos se distinguieron por cierta pedantería sentimental, y quedémonos con el fondo de la terrible idea, y es que unos, los que ponen el pensamiento sobre el sentimiento, yo diría, la razón sobre la fe, mueren cómicamente, y mueren trágicamente los que ponen la fe sobre la razón. Porque son los burladores los que mueren cómicamente, y Dios se ríe luego de ellos, y es para los burlados la tragedia, la parte noble.

Y hay que buscar, tras las huellas de Don Quijote, la burla.

¿Y volverá a decírsenos que no ha habido filosofía española en el sentido técnico de esa palabra? Y digo: ¿cuál es ese sentido? ¿qué quiere decir filosofía? Windelband, historiador de la filosofía, en su ensayo sobre lo que la filosofía sea (*Was ist Philosophie?*, en el volumen primero de sus *Präludien*), nos dice que “la historia del nombre de la filosofía es la historia de la significación cultural de la ciencia”, añadiendo: “Mientras el pensamiento científico se independentiza como impulso del conocer por saber, toma el nombre de filosofía; cuando después la ciencia unitaria se divide en sus ramas, es la filosofía el conocimiento general del mundo que abarca a los demás. Tan pronto como el pensamiento científico se rebaja de nuevo a un medio moral o de la contemplación religiosa, trasfórmase la filosofía en un arte de la vida o en una formulación de creencias religiosas. Y así que después se liberta de nuevo la vida científica, vuelve a encontrar la filosofía el carácter

de independiente conocimiento del mundo, y en cuanto empieza a renunciar a la solución de este problema, cámbiase en una teoría de la ciencia misma.” He aquí una breve caracterización de la historia de la filosofía desde Tales hasta Kant, pasando por la escolástica medieval, en que intentó fundamentar las creencias religiosas. ¿Pero es que acaso no hay lugar para otro oficio de la filosofía, y es que sea la reflexión sobre el sentimiento mismo trágico de la vida, tal como lo hemos estudiado, la formulación de la lucha entre la razón y la fe, entre la ciencia y la religión, y el mantenimiento reflexivo de ella?

Dice luego Windelband: “Por filosofía, en el sentido sistemático, no en el histórico, no entiendo otra cosa que la ciencia crítica de los valores de validez universal (*allgemeingiltigen Werten*)”. ¿Pero qué valores de más universal validez que el de la voluntad humana queriendo, ante todo y sobre todo, la inmortalidad personal, individual y concreta del alma, o sea la finalidad humana del Universo, y el de la razón humana, negando la racionalidad y hasta la posibilidad de ese anhelo? ¿Qué valores de más universal validez que el valor racional o matemático y el valor volitivo o teleológico del Universo, en conflicto uno con otro?

Para Windelband, como para los kantianos y neokantianos en general, no hay sino tres categorías normativas, tres normas universales, y son las de lo verdadero o falso, lo bello o lo feo, y lo bueno o lo malo moral. La filosofía se reduce a lógica, estética y ética, según estudia la ciencia, el arte o la moral. Queda fuera otra categoría, y es la de lo grato y lo ingrato —o agradable y desagradable—; esto es, lo hedónico. Lo hedónico no puede, según ellos, pretender validez universal, no puede ser normativo. “Quien eche sobre la filosofía —escribe Windelband— la carga de decidir en la cuestión del optimismo y del pe-

simismo, quien le pida que dé un juicio acerca de si el mundo es más apropiado a engendrar dolor que placer, o viceversa; el tal, si se conduce más que dilettantescamente, trabaja en el fantasma de hallar una determinación absoluta en un terreno en que ningún hombre razonable la ha buscado." Hay que ver, sin embargo, si esto es tan claro como parece, en caso de que sea yo un hombre razonable y no me conduzca nada más que dilettantescamente, lo cual sería la abominación de la desolación.

Con muy hondo sentido, Benedetto Croce, en su filosofía del espíritu junto a la estética como ciencia de la expresión y a la lógica como ciencia del concepto puro, dividió la filosofía de la práctica en dos ramas: económica y ética. Reconoce, en efecto, la existencia de un grado práctico del espíritu, meramente económico, dirigido a lo singular, sin preocupación de lo universal. Yago o Napoleón son tipos de perfección, de genialidad económica, y este grado queda fuera de la moralidad. Y por él pasa todo hombre, porque ante todo, debe querer ser él mismo, como individuo, y sin ese grado no se explicaría la moralidad como sin la estética la lógica carece de sentido. Y el descubrimiento del valor normativo del grado económico, que busca lo hedónico, tenía que partir de un italiano, de un discípulo de Maquiavelo, que tan hondamente especuló sobre la *virtú*, la eficacia práctica, que no es precisamente la virtud moral.

Pero ese grado económico no es, en el fondo, sino la incoación del religioso. Lo religioso es lo económico o hedónico trascendental. La religión es una economía o una hedonística trascendental. Lo que el hombre busca en la religión, en la fe religiosa, es salvar su propia individualidad, eternizarla, lo que no se consigue ni con la ciencia, ni con el arte, ni con la moral. Ni ciencia, ni arte, ni moral nos exigen a Dios, lo que nos exige Dios es la religión. Y con

muy genial acierto hablan nuestros jesuitas del gran negocio de nuestra salvación. Negocio, sí, negocio, algo de género económico, hedonístico, aunque trascendente. Y a Dios no le necesitamos ni para que nos enseñe la verdad de las cosas, ni su belleza, ni nos asegure la moralidad con penas y castigos, sino para que nos salve, para que no nos deje morir del todo. Y este anhelo singular es, por ser de todos y de cada uno de los hombres normales —los anormales por barbarie o por supercultura no entran en cuenta—, universal y normativo.

Es, pues, la religión una economía trascendente, o si se quiere, metafísica. El Universo tiene para el hombre, junto a sus valores lógico, estético y ético, también un valor económico, que, hecho así universal y normativo, es el valor religioso. No se trata sólo para nosotros de verdad, belleza y bondad; trátase también, y ante todo, de salvación del individuo, de perpetuación, que aquellas normas no nos procuran. La economía llamada política nos enseña el modo más adecuado, más económico, de satisfacer nuestras necesidades, sean o no racionales, feas o bellas, morales o inmorales —un buen negocio económico puede ser una estafa, o algo que a la larga nos lleve a la muerte—, y la suprema *necesidad* humana es la de no morir, la de gozar por siempre la plenitud de la propia limitación individual. Que si la doctrina católica eucarística enseña que la sustancia del cuerpo de Jesucristo está toda en la hostia consagrada y toda en cada parte de ésta, eso quiere decir que Dios está todo en todo el Universo, y todo en cada uno de los individuos que le integran. Y éste es, en el fondo, un principio no lógico, ni estético, ni ético, sino económico, trascendente o religioso. Y con esa norma puede la filosofía juzgar del optimismo y del pesimismo. *Si el alma humana es inmortal, el mundo es económica o hedonísticamente bueno; y si no lo es, es*

malo. Y el sentido que a las categorías de bueno y de malo dan el pesimismo y el optimismo, no es un sentido ético, sino un sentido económico o hedonístico. Es bueno lo que satisface nuestro anhelo vital, y malo aquello que no lo satisface.

Es, pues, la filosofía también ciencia de la tragedia de la vida, reflexión del sentimiento trágico de ella. Y un ensayo de esta filosofía, con sus inevitables contradicciones o antinomias íntimas, es lo que he pretendido en estos ensayos. Y no ha de pasar por alto el lector que he estado operando sobre mí mismo; que ha sido éste un trabajo de auto-cirugía y sin más anestésico que el trabajo mismo. El goce de operarme ennoblecíame el dolor de ser operado.

Y en cuanto a mi otra pretensión, y es la de que esto sea filosofía española, tal vez *la* filosofía española, de que si un italiano descubre el valor normativo y universal del grado económico sea un español el que enuncie que ese grado no es sino el principio religioso y que la esencia de nuestra religión, de nuestro catolicismo español, es precisamente el ser no una ciencia, ni un arte, ni una moral, sino una economía a lo eterno, o sea a lo divino; que esto sea lo español, digo, dejo para otro trabajo —éste histórico—, el intento siquiera de justificarlo. Mas por ahora, y aun dejando la tradición expresa y externa, la que se nos muestra en documentos históricos, ¿es que no soy yo un español —y un español que apenas si ha salido de España—, un producto, por tanto, de la tradición española, de la tradición viva, de la que se transmite en sentimientos e ideas que sueñan y no en textos que duermen?

Aparéceseme la filosofía en el alma de mi pueblo como la expresión de una tragedia íntima análoga a la tragedia del alma de Don Quijote, como la expresión de una lucha entre lo que el mundo es según la razón de la ciencia nos lo muestra, y lo que que-

remos que sea, según la fe de nuestra religión nos lo dice. Y en esta filosofía está el secreto de eso que suele decirse de que somos en el fondo irreductibles a la Kultura, es decir, que no nos resignamos a ella. No, Don Quijote no se resigna ni al mundo, ni a su verdad, ni a la ciencia o lógica, ni al arte o estética, ni a la moral o ética.

“Es que con todo esto —se me ha dicho más de una vez y más que por uno— no conseguirías en todo caso sino empujar a las gentes al más loco catolicismo”. Y se me ha acusado de reaccionario y hasta de jesuíta. ¡Sea! ¡Y qué?

Sí, ya lo sé, ya sé que es locura querer volver las aguas del río a su fuente, y que es el vulgo el que busca la medicina de sus males en el pasado; pero también sé que todo el que pelea por un ideal cualquiera, aunque parezca del pasado, empuja el mundo al porvenir, y que los únicos reaccionarios son los que se encuentran bien en el presente. Toda supuesta restauración del pasado es hacer porvenir, y si el pasado ese es un ensueño, algo mal conocido..., mejor que mejor. Como siempre, se marcha al porvenir; el que anda, a él va, aunque marche de espaldas. ¡Y quién sabe si no es esto mejor...!

Siéntome con un alma medieval, y se me antoja que es medieval el alma de mi patria; que ha atravesado ésta, a la fuerza, por el Renacimiento, la Reforma y la Revolución, aprendiendo, sí, de ellas, pero sin dejarse tocar al alma, conservando la herencia espiritual de aquellos tiempos que llaman caliginosos. Y el quijotismo no es sino lo más desesperado de la lucha de la Edad Media contra el Renacimiento, que salió de ella.

Y si los unos me acusaren de servir a una obra de reacción católica, acaso los otros, los católicos oficiales... Pero éstos en España apenas se fijan en cosa alguna ni se entretienen sino en sus propias di-

sensiones y querellas. ¡Y, además, tienen unas entenderas los pobres!

Pero es que mi obra —iba a decir mi misión— es quebrantar la fe de unos y de otros y de los terceros, la fe en la afirmación, la fe en la negación y la fe en la abstención, y esto por fe en la fe misma; es combatir a todos los que se resignan, sea al catolicismo, sea al racionalismo, sea al agnosticismo; es hacer que vivan todos inquietos y anhelantes.

¿Será esto eficaz? ¿Pero es que creía Don Quijote acaso en la eficacia inmediata aparential de su obra? Es muy dudoso, y por lo menos no volvió, por si acaso, a acuchillar segunda vez su celada. Y numerosos pasajes de su historia delatan que no creía gran cosa conseguir de momento su propósito de restaurar la caballería andante. ¿Y qué importaba si así vivía él y se inmortalizaba? Y debió de adivinar, y adivinó de hecho, otra más alta eficacia de aquella su obra, cual era la que ejercería en cuantos con piadoso espíritu leyesen sus hazañas.

Don Quijote se puso en ridículo, ¿pero conoció acaso el más trágico ridículo, el ridículo reflejo, el que uno hace ante sí mismo, a sus propios ojos del alma? Convertid el campo de batalla de Don Quijote a su propia alma; ponedle luchando en ella por salvar a la Edad Media del Renacimiento, por no perder su tesoro de la infancia; haced de él un Don Quijote interior —con su Sancho, un Sancho también interior y también heroico, al lado— y decidme de la tragedia cómica

“¿Y qué ha dejado Don Quijote?”, diréis. Y os diré que se ha dejado a sí mismo y que un hombre, un hombre vivo y eterno, vale por todas las teorías y por todas las filosofías. Otros pueblos nos han dejado sobre todo instituciones, libros; nosotros hemos dejado almas. Santa Teresa vale por cualquier instituto, por cualquier *Crítica de la razón pura*.

Es que Don Quijote se convirtió. Sí, para morir el pobre. Pero el otro, el real, el que se quedó y vive entre nosotros alentándonos con su aliento, ése no se convirtió, ése sigue animándonos a que nos pongamos en ridículo, ése no debe morir. Y el otro, el que se convirtió para morir, pudo haberse convertido porque fué loco y fué su locura, y no su muerte ni su conversión, lo que le inmortalizó, mereciéndole el perdón del delito de haber nacido. ¡*Felix culpa!* Y no se curó tampoco, sino que cambió de locura. Su muerte fué su última aventura caballeresca; con ella forzó el cielo, que padece fuerza.

Murió aquel Don Quijote y bajó a los infiernos, y entró en ellos lanza en ristre, y libertó a los condenados todos, como a los galeotes, y cerró sus puertas y quitando de ellas el rótulo que allí viera el Dante, puso uno que decía: “¡Viva la esperanza!”, y escoltado por los libertados, que de él se reían, se fué al cielo. Y Dios se rió paternalmente de él, y esta risa divina le llenó de felicidad eterna el alma.

Y el otro Don Quijote se quedó aquí, entre nosotros, luchando a la desesperada. ¿Es que su lucha no arranca de desesperación? ¿Por qué entre las palabras que el inglés ha tomado a nuestra lengua figura entre *siesta*, *camarilla*, *guerrilla* y otras, la de *desperado*, esto es, desesperado? Ese Quijote interior que os decía, conciente de su propia trágica comicidad, ¿no es un desesperado? Un *desperado*, sí, como Pizarro y como Loyola. Pero “es la desesperación dueña de los imposibles”, nos enseña Salazar y Torres (en *Elegir al enemigo*, acto I), y es de la desesperación y sólo de ella de donde nace la esperanza heroica, la esperanza absurda, la esperanza loca, *Spero quia absurdum*, debía decirse, más bien que *credo*.

Y Don Quijote, que estaba solo, buscaba más soledad aún, buscaba las soledades de la Peña Pobre

para entregarse allí, a solas, sin testigos, a mayores disparates en que desahogar el alma. Pero no estaba tan solo, pues le acompañaba Sancho. Sancho el bueno, Sancho el creyente, Sancho el sencillo. Si, como dicen algunos, Don Quijote murió en España y queda Sancho, estamos salvados, porque Sancho se hará, muerto su amo, caballero andante. Y en todo caso, espera otro caballero loco a quien seguir de nuevo.

Hay también una tragedia de Sancho. Aquél, el otro, el que anduvo con el Don Quijote que murió, no consta que muriese, aunque hay quien cree que murió loco de remate, pidiendo la lanza y creyendo que había sido verdad cuanto su amo abominó por mentira en su lecho de muerte y de conversión. Pero tampoco consta que murieran ni el bachiller Sansón Carrasco, ni el cura, ni el barbero, ni los duques y canónigos, y con éstos es con los que tiene que luchar el heroico Sancho.

Solo anduvo Don Quijote, solo con Sancho, solo con su soledad. ¿No andaremos también solos sus enamorados, forjándonos una España quijotesca que sólo en nuestro magín existe?

Y volverá a preguntársenos: “¿Qué ha dejado a la Kultura Don Quijote?” Y diré: “¡El quijotismo, y no es poco!” Todo un método, toda una epistemología, toda una estética, toda una lógica, toda una ética toda una religión sobre todo, es decir, toda una economía a lo eterno y lo divino, toda una esperanza en lo absurdo racional.

¿Por qué peleó Don Quijote? Por Dulcinea, por la gloria de vivir, por sobrevivir. No por Iseo, que es la carne eterna; no por Beatriz, que es la teología; no por Margarita, que es el pueblo; no por Helena, que es la cultura. Peleó por Dulcinea, y la logró, pues que vive.

Y lo más grande de él fué haber sido burlado y

vencido, porque siendo vencido es como vencía; dominaba al mundo dándole de reír de él.

¿Y hoy? Hoy siente su propia comicidad y la vanidad de su esfuerzo en cuanto a lo temporal; se ve desde fuera —la cultura le ha enseñado a objetivarse, esto es, a enajenarse en vez de ensimismarse—, y al verse desde fuera, se ríe de sí mismo, pero amargamente. El personaje más trágico acaso fuese un Margutte íntimo, que, como el de Pulci, muera reventado de risa, pero de risa de sí mismo. *E riderà in eterno*, reirá eternamente, dijo de Margutte el ángel Gabriel. ¿No oís la risa de Dios?

Don Quijote el mortal, al morir, comprendió su propia comicidad y lloró sus pecados, pero el inmortal, comprendiéndola, se sobrepone a ella y la vence sin desecharla.

Y Don Quijote no se rinde, porque no es pesimista, y pelea. No es pesimista porque el pesimismo es hijo de vanidad, es cosa de moda, puro *snobismo*, y Don Quijote ni es vano ni vanidoso, ni moderno de ninguna modernidad —menos modernista—, y no entiende qué es eso de *snob* mientras no se lo digan en cristiano viejo español. No es pesimista Don Quijote, porque como no entiende qué sea eso de la *joie de vivre*, no entiende de su contrario. Ni entiende de tonterías futuristas tampoco. A pesar de Clavileño, no ha llegado al aeroplano, que parece querer alejar del cielo a no pocos atolondrados. Don Quijote no ha llegado a la edad del tedio de la vida, que suele traducirse en esa tan característica topofobia de no pocos espíritus modernos, que se pasan la vida corriendo a todo correr de un lado para otro, y no por amor a aquel adonde van, sino por odio a aquel otro de donde vienen, huyendo de todos. Lo que es una de las formas de la desesperación.

Pero Don Quijote oye ya su propia risa, oye la risa divina, y como no es pesimista, como cree en

la vida eterna, tiene que pelear arremetiendo contra la ortodoxia inquisitorial científica moderna por traer una nueva e imposible Edad Media, dualística, contradictoria, apasionada. Como un nuevo Savonarola, Quijote italiano de fines del siglo xv, pelea contra esta Edad Moderna que abrió Maquiavelo y que acabará cómicamente. Pelea contra el racionalismo heredado del xviii. La paz de la conciencia, la conciliación entre la razón y la fe, ya, gracias a Dios providente, no cabe. El mundo tiene que ser como Don Quijote quiere, y las ventas tienen que ser castillos, y peleará con él y será, al parecer, vencido, pero vencerá al ponerse en ridículo. Y se vencerá riéndose de sí mismo y haciéndose reír.

“La razón habla y el sentido muerde”, dijo el Petrarca; pero también la razón muerde y muerde en el cogollo del corazón. Y no hay más calor a más luz. “¡Luz, luz, más luz todavía!”, dicen que dijo Goethe moribundo. No, calor, calor, más calor todavía, que nos morimos de frío y no de oscuridad. La noche no mata; mata el hielo. Y hay que libertar a la princesa encantada y destruir el retablo de Maese Pedro.

¿Y no habrá también pedantería, Dios mío, en esto de creerse uno burlado y haciendo el Quijote? Los regenerados (*Opvakte*) desean que el mundo impío se burle de ellos para estar más seguros de ser regenerados, puesto que son burlados, y gozar la ventaja de poder quejarse de la impiedad del mundo, dijo Kierkegaard (*Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*, II Afsnit II, capítulo IV, sectio II, B).

¿Cómo escapar a una u otra pedantería, a una u otra afectación, si el hombre natural no es sino un mito, y somos artificiales todos?

¡Romanticismo! Sí, acaso sea esa en parte la palabra. Y nos sirve más y mejor por su imprecisión misma. Contra eso, contra el romanticismo, se ha

desencadenado recientemente, sobre todo en Francia, la pedantería racionalista y clasicista. ¿Que él, que el romanticismo, es otra pedantería, la pedantería sentimental? Tal vez. En este mundo un hombre culto, o es dilettante o es pedante; a escojer, pues. Sí, pedantes acaso René y Adolfo, Obermann y Lara... El caso es buscar consuelo en el desconuelo.

A la filosofía de Bergson, que es una restauración espiritualista, en el fondo mística, medieval, quijotesca, se le ha llamado filosofía *demi-mondaine*. Quitadle el *demi*; *mondaine*, mundana. Mundana, sí, para el mundo y no para los filósofos, como no debe ser la química para los químicos solos. El mundo quiere ser engañado —*mundus vult decipi*—, o con el engaño de antes de la razón, que es la poesía, o con el engaño de después de ella, que es la religión. Y ya dijo Maquiavelo que quien quiera engañar encontrará siempre quien deje que le engañen. ¡Y bienaventurados los que hacen el primo! Un francés, Jules de Gaultier, dijo que el privilegio de su pueblo era *n'être pas dupe*, no hacer el primo. ¡Triste privilegio!

La ciencia no le da a Don Quijote lo que éste le pide. “¡Que no le pida eso —dirán—; que se resigne, que acepte la vida y la verdad como son!” Pero él no las acepta así, y pide señales, a lo que le mueve Sancho, que está a su lado. Y no es que Don Quijote no comprenda lo que comprende quien así le habla, el que procura resignarse y aceptar la vida y la verdad racionales. No; es que sus necesidades efectivas son mayores. ¿Pedantería? ¿Quién sabe!...

Y en este siglo crítico, Don Quijote, que se ha contaminado de criticismo también, tiene que arremeter contra sí mismo, víctima del intelectualismo y del sentimentalismo, y que cuando quiere ser más espontáneo, más afectado aparece. Y quiere el pobre racionalizar lo irracional e irracionalizar lo racional.

Y cae en la desesperación íntima del siglo crítico de que fueron las dos más grandes víctimas Nietzsche y Tolstoi. Y por desesperación entra en el furor heroico de que hablaba aquel Quijote del pensamiento que escapó al claustro, Giordano Bruno, y se hace despertador de las almas que duermen, *dormitantium animorum excubitor*, como dijo de sí mismo el ex dominicano, el que escribió: "El amor heroico es propio de las naturalezas superiores llamadas insanas —*insane*—, no porque no saben —*non sanno*—, sino porque sobresalen —*soprasanno*".

Pero Bruno creía en el triunfo de sus doctrinas, o por lo menos al pie de su estatua, en el Campo dei Fiori, frente al Vaticano, han puesto que se la ofrece el siglo por él adivinado, *il secolo da lui divinato*. Mas nuestro Don Quijote, el redivivo, el interior, el conciente de su propia comicidad, no cree que triunfen sus doctrinas en este mundo porque no son de él. Y es mejor que no triunfen. Y si le quisieran hacer a Don Quijote rey, se retiraría solo al monte, huyendo de las turbas regificientes y regicidas, como se retiró solo al monte el Cristo cuando, después del milagro de los peces y los panes, le quisieron proclamar rey. Dejó el título de rey para encima de la Cruz.

¿Cuál es, pues, la nueva misión de Don Quijote hoy en este mundo? Clamar, clamar en el desierto. Pero el desierto oye, aunque no oigan los hombres, y un día se convertirá en selva sonora, y esa voz solitaria que va posando en el desierto como semilla, dará un cedro gigantesco que con sus cien mil lenguas cantará un hosanna eterno al Señor de la vida y de la muerte.

Y vosotros ahora, bachilleres Carrascos del regeneracionismo europeizante, jóvenes que trabajáis a la europea, con método y crítica..., científicos, haced riqueza, haced patria, haced arte, haced ciencia, ha-

ced ética, haced o más bien traducid sobre todo Kultura, que así mataréis a la vida y a la muerte. ¡Para lo que ha de durarnos todo!...

* * *

Y con esto se acaban ya —¡ya era hora!—, por ahora al menos, estos ensayos sobre el sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos, o, por lo menos en mí —que soy hombre— y en el alma de mi pueblo tal como en la mía se refleja.

Espero, lector, que mientras dure nuestra tragedia, en algún entreacto, volvamos a encontrarnos. Y nos reconocemos. Y perdona si te he molestado más de lo debido e inevitable, más de lo que, al tomar la pluma para distraerte un poco de tus distracciones, me propuse. ¡Y Dios no te dé paz y sí gloria!

En Salamanca, año de gracia de 1912.

*Este libro fué escrito en París hallándome yo emigrado, refugiado allí, a fines de 1924, en plena dictadura pretoriana y cesariana española y en singulares condiciones de mi ánimo, presa de una verdadera fiebre espiritual y de una pesadilla de aguardo, condiciones que he tratado de narrar en mi libro *Cómo se hace una novela*. Y fué escrita por encargo, como lo expongo en su introducción.*

Como lo escribí para ser traducido al francés, en vista de esta traducción y para un público universal y más propiamente francés, no me cuidé al redactarlo de las modalidades de entendederas y de gustos del público de lengua española. Es más, ni pensaba que habría de aparecer, como hoy aparece, en español. Entregué mis cuartillas manuscritas, llenas de añadidos, al traductor, mi entrañable amigo Juan Cassou, tan español como francés, que me las puso en un vigoroso francés con fuerte sabor español, lo que ha contribuído al éxito del libro, pues que en su texto queda el pulso de la fiebre con que las tracé. Después ha sido traducida esta obrita al alemán, al italiano y al inglés. Y ahora le toca aparecer en la lengua en que fué compuesta.

¿Compuesta? Alguien podrá decir que esta obrita carece en rigor de composición propiamente dicha. De arquitectura, tal vez; de composición viva, creo que no. La escribí, como os decía, casi en fiebre, vertiendo en ella, amén de los pensamientos y sentimien-

tos que desde hace años —¡y tantos!— me venían arando en el alma, los que me atormentaban a causa de las desdichas de mi patria y los que me venían del azar de mis lecturas del momento. No poco de lo que aquí se lee obedece a la actualidad política de la Francia de entonces, de cuando lo escribí. Y ni he querido quitar alusiones que hoy ya, y más fuera de Francia, resultan, por inactuales, muy poco inteligibles.

Esta obrita reproduce en forma más concreta, y, por más improvisada, más densa y más cálida, mucho de lo que había expuesto en mi obra *El sentimiento trágico de la vida*. Y aún me queda darle más vueltas y darme más vueltas yo. Que es lo que dicen que hacía San Lorenzo según se iba tostando en las parrillas de su martirio.

¿Monólogo? Así han dado en decir mis..., los llamaré críticos, que no escribo sino monólogos. Acaso podría llamarlos monodialogos; pero será mejor autodiálogos, o sea diálogos consigo mismo. Y un autodiálogo no es un monólogo. El que dialoga, el que conversa consigo mismo, repartiéndose en dos, o en tres, o en más, o en todo un pueblo, no monologa. Los dogmáticos son los que monologan, y hasta cuando parecen dialogar, como los catecismos, por preguntas y respuestas. Pero los escépticos, los agónicos, los polémicos, no monologamos. Llevo muy en lo dentro de mis entrañas espirituales la agonía, la lucha, la lucha religiosa y la lucha civil, para poder vivir de monólogos. Job fué un hombre de contradicciones, y lo fué Pablo, y lo fué Agustín, y lo fué Pascal, y creo serlo yo.

Después de escrito y publicado en francés este librito, en febrero de este año 1930, creí poder volver a mi España, y me volví a ella. Y me volví para reanudar aquí, en el seno de la patria, mis campañas civiles, o si se quiere políticas. Y mientras me he

zahondado en ellas he sentido que me subían mis antiguas, o mejor dicho, mis eternas congojas religiosas, y en el ardor de mis pregones políticos me susurraba la voz aquella que dice: "Y después de esto, ¿para qué todo?, ¿para qué?" Y para aquietar esa voz o a quien me la da, seguía perorando a los creyentes en el progreso y en la civilidad y en la justicia, y para convencerme a mí mismo de sus excelencias.

Pero no quiero seguir por este camino, y no porque no vuelvan a llamarme pesimista, cosa que, por otra parte, no me tiene en gran cuidado. Sé todo lo que en el mundo del espíritu se ha hecho por eso que los simples y los sencillos llaman pesimismo, y sé todo lo que la religión y la política deben a los que han buscado consuelo a la lucha en la lucha misma, y aun sin esperanza y hasta contra esperanza de victoria.

Y no quiero cerrar este prólogo sin hacer notar cómo una de las cosas a que debe este librito el halagüeño éxito que ha logrado es a haber restablecido el verdadero sentido, el originario o etimológico de la voz "agonía", el de lucha. Gracias a ello no se confundirá a un agonizante con un muriente o moribundo. Se puede morir sin agonía y se puede vivir, y muchos años, en ella y de ella. Un verdadero agonizante es un agonista, protagonista unas veces, antagonista otras.

Y ahora, úctor de lengua española, adiós y hasta que volvamos a encontrarnos en autodiálogo; tú, a tu agonía, y yo, a la mía, y que Dios nos las bendiga.

Salamanca, octubre 1930.

AGONIA DEL CRISTIANISMO

Muerto porque no muero.
SANTA TERESA DE JESÚS

I

INTRODUCCION

El cristianismo es un valor del espíritu universal que tiene sus raíces en lo más íntimo de la individualidad humana. Los jesuitas dicen que con él se trata de resolver el *negocio* de nuestra propia salvación individual y personal, y aunque sean los jesuitas quienes principalmente lo digan, tratándolo como un problema de economía a lo divino, hemos de aceptarlo aquí como un postulado previo.

Siendo un problema estrictamente individual, y por ello universal, me veo forzado a exponer brevemente las circunstancias de índole personal privada en que este escrito que se te ofrece, lector, ha sido emprendido.

La tiranía militarista de mi pobre patria española me confinó en la isla de Fuerteventura, donde pude enriquecer mi íntima experiencia religiosa y hasta mística. Fui sacado de ella por un velero francés, que me trajo a tierra francesa y a que me estableciese aquí, en París, donde esto escribo. En una especie de celda cerca del Arco de la Estrella. Aquí, en este París atiborrado todo él de historia, de vida social y civil, y donde es casi imposible refugiarse en algún

rincón anterior a la historia y que, por lo tanto, haya de sobrevivirla. Aquí no puedo contemplar la sierra, casi todo el año coronada de nieve, que en Salamanca apacienta las raíces de mi alma; ni el páramo, la estepa, que en Palencia, donde está el hogar de mi hijo mayor, aquietan mi alma; ni la mar sobre la que a diario veía nacer el sol en Fuerteventura. Este río mismo, el Sena, no es el Nervión de mi villa natal, Bilbao, donde se siente el pulso de la mar, el flujo y reflujo de sus mareas. Aquí, en esta celda, al llegar a París, me apacentaba de lecturas y lecturas un poco escogidas al azar. Al azar, que es la raíz de la libertad.

En estas circunstancias individuales, de índole religiosa y cristiana me atrevo a decir, se me acercó monsieur P. L. Couchoud a pedirme que le hiciese un *cahier* para su colección *Christianisme*. Y fué él mismo quien me sugirió, entre otros, este título: *La Agonía del Cristianismo*. Es que conocía mi obra *Del sentimiento trágico de la vida*.

Cuando monsieur P. L. Couchoud me llegó con esa demanda, estaba yo leyendo la *Enquête sur la monarchie*, de monsieur Charles Maurras —¡cuán lejos de los Evangelios!—, en que se nos sirve en latas de conserva carne ya podrida, procedente del matadero del difunto conde José de Maistre.

En este libro tan profundamente anticristiano leí aquello del programa de 1903 de *L'Action Française*, que “un verdadero nacionalista pone la patria ante todo, y por ende concibe, trata y resuelve todas las cuestiones políticas en su relación con el interés nacional”. Al leer lo cual me acordé de aquello de “mi reino no es de este mundo”, y pensé que para un verdadero cristiano —si es que un cristiano verdadero es posible en la vida civil— toda cuestión, política o lo que sea, debe concebirse, tratarse y resolverse en su relación con el interés individual de la

salvación eterna, de la eternidad. ¿Y si perece la patria? La patria de un cristiano no es de este mundo. Un cristiano debe sacrificar la patria a la verdad.

¡La verdad! "... Ya no se engaña a nadie, y la masa de la especie humana, leyendo en los ojos del pensador, le pregunta sin ambages si *en el fondo no es triste la verdad*", escribía E. Renán.

El domingo 30 de noviembre de este año de gracia —o de desgracia— de 1924 asistí a los oficios divinos de la iglesia griega ortodoxa de San Esteban que hay aquí cerca, en la calle Georges Bizet, y al leer sobre el gran busto pintado del Cristo que llena el tímpano aquella sentencia, en griego, que dice: "Yo soy el camino, la verdad y la vida", volví a sentirme en una isla y pensé —soñé más bien— si el camino y la vida son la misma cosa que la verdad, si no habrá contradicción entre la verdad y la vida, si la verdad no es que mata y la vida nos mantiene en el engaño. Y esto me hizo pensar en la agonía del cristianismo, en la agonía del cristianismo en sí mismo y en cada uno de nosotros. Aunque ¿se da acaso el cristianismo fuera de cada uno de nosotros?

Y aquí estriba la tragedia. Porque la verdad es algo colectivo, social, hasta civil; verdadero es aquello en que convenimos y con que nos entendemos. Y el cristianismo es algo individual e incomunicable. Y he aquí por qué agoniza en cada uno de nosotros.

Agonía, *αγωνία*, quiere decir lucha. Agoniza el que vive luchando, luchando contra la vida misma. Y contra la muerte. Es la jaculatoria de Santa Teresa de Jesús: "Muerdo porque no muerdo".

Lo que voy a exponer aquí, lector, es mi agonía, mi lucha por el cristianismo, la agonía del cristianismo en mí, su muerte y su resurrección en cada momento de mi vida íntima.

El abate Loyson, Jules Théodore Loyson, escribía a su hermano, el padre Jacinto, el 24 de junio de

1871 (1). "Les parece aquí hasta a aquellos que más te han sostenido y que no guardan prejuicios, que escribes demasiadas cartas, sobre todo en el momento en que todas las preocupaciones están absorbidas por los intereses generales. Se teme que sea ello de parte de tus enemigos una táctica para atraerte a ese terreno y anonadarte en él".

Pues bien: en el orden religioso, y sobre todo en el orden de la religión cristiana, no cabe tratar de los grandes intereses generales religiosos, eternos, universales, sin darles un carácter personal, yo diría más bien individual. Todo cristiano, para mostrar su cristianismo, su agonía por el cristianismo, debe decir de sí mismo *ecce christianus*, como Pilatos dijo: "¡He aquí el Hombre!" Debe mostrar su alma cristiana, su alma de cristiano, la que en su lucha, en su agonía del cristianismo se ha hecho. Y el fin de la vida es hacerse un alma, un alma inmortal. Un alma que es la propia obra. Porque al morir se deja un esqueleto a la tierra, un alma, una obra a la historia. Esto cuando se ha vivido, es decir, cuando se ha luchado con la vida que pasa por la vida que se queda. ¿Y la vida, qué es la vida? Más trágico aún, ¿qué es la verdad? Porque si la verdad no se define porque es ella la que define, la definidora, tampoco se define la vida.

* * *

Un materialista francés, no recuerdo ahora cuál, dijo que la vida es el conjunto de funciones que resisten a la muerte. Y así la definió agónica o, si se quiere, polémicamente. La vida era, pues, para él, la lucha, la agonía. Contra la muerte y también contra la verdad, contra la verdad de la muerte.

¹ Mr. Albert Houtin: *Le Père Hyacinthe, prêtre solitaire*, 1893-1912. Paris, 1924.

Se habla de *struggle for life*, de lucha por la vida; pero esta lucha por la vida es la vida misma, la *life*, y es a la vez la lucha misma, la *struggle*.

Y es cosa de meditar que la leyenda bíblica, la del Génesis, dice que la muerte se introdujo en el mundo por el pecado de nuestros primeros padres, porque quisieron ser como dioses; esto es, inmortales, sabedores de la ciencia del bien y del mal, de la ciencia que da la inmortalidad. Y luego, según la misma leyenda, la primera muerte fué una muerte violenta, un asesinato, el de Abel por su hermano Caín. Y un fratricidio.

Son muchos los que se preguntan cómo suelen morir las fieras —leones, tigres, panteras, hipopótamos, etcétera— en las selvas o los desiertos en que viven; si son muertos por otros o mueren de eso que se llama muerte natural, acostándose en un rincón a morir solos y en soledad, como los más grandes santos. Y como ha muerto, sin duda, el más grande santo de todos los santos, el santo desconocido —primeramente— para sí mismo. El cual acaso nació ya muerto.

La vida es lucha, y la solidaridad para la vida es lucha y se hace en la lucha. No me cansaré de repetir que lo que más nos une a los hombres unos con otros son nuestras discordias. Y lo que más le une a cada uno consigo mismo, lo que hace la unidad íntima de nuestra vida, son nuestras discordias íntimas, las contradicciones interiores de nuestras discordias. Sólo se pone uno en paz consigo mismo, como Don Quijote, para morir.

Y si esto es la vida física o corporal, la vida psíquica o espiritual es, a su vez, una lucha contra el eterno olvido. Y contra la historia. Porque la historia, que es el pensamiento de Dios en la tierra de los hombres, carece de última finalidad humana, camina al olvido, a la inconciencia. Y todo el es-

fuerzo del hombre es dar finalidad humana a la historia, finalidad sobrehumana, que diría Nietzsche, que fué el gran soñador del absurdo: el cristianismo social.

II

LA AGONÍA

La agonía es, pues, lucha. Y el Cristo vino a traernos agonía, lucha y no paz. Nos lo dijo él mismo: "No penséis que vine a meter paz en la tierra; no vine a meter paz, sino espada. Vine a separar al hombre de su padre, y a la hija de su madre, y a la nuera de su suegra, y enemigos del hombre los de su casa". (Mat., x, 34-37.) Se acordaba de que los suyos, los de su casa, su madre y sus hermanos, le tomaron por loco, que estaba fuera de sí, enajenado, y fueron a recogerle. (Marc., III, 21). Y otra vez: "Vine a meter fuego en la tierra, ¿y qué he de querer si ya prendió?... ¿Creéis que he venido a dar paz a la tierra? No, os lo digo, sino división; desde ahora serán cinco divididos en una sola casa; tres contra dos y dos contra tres se dividirán; el padre contra el hijo y el hijo contra el padre, la hija contra la madre y la madre contra la hija, la suegra contra su nuera y la nuera contra la suegra." (Lucas. XII, 49-54.)

"¿Y la paz?", se nos dirá. Porque se puede producir otros tantos pasajes y aun más y más explícitos, en que se nos habla de paz en el Evangelio. Pero es que esa paz se da en la guerra y la guerra se da en la paz. Y esto es la agonía.

Alguien podrá decir que la paz es la vida —o la muerte— y que la guerra es la muerte —o la paz—, pues es casi indiferente asimilarlas a una o a otra, respectivamente, y que la paz en la guerra —o la guerra en la paz— es la vida en la muerte, la vida de la muerte y la muerte de la vida, que es la agonía.

¿Puro conceptismo? Conceptismo es San Pablo, y San Agustín, y Pascal. La lógica de la pasión es una lógica conceptista, polémica y agónica. Y los Evangelios están henchidos de paradojas, de huesos que queman.

Y así como el cristianismo, está siempre agonizando el Cristo (1).

Terriblemente trágicos son nuestros crucifijos, nuestros Cristos españoles. Es el culto a Cristo agonizante, no muerto. El Cristo muerto, hecho ya tierra, hecho paz, el Cristo muerto enterrado por otros muertos, es el del Santo Entierro, es el Cristo yacente en su sepulcro; pero el Cristo al que se adora en la cruz es el Cristo agonizante, el que clama *consummatum est!* Y a este Cristo, al de “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” (Mateo, xxvii, 46), es al que rinden culto los creyentes agónicos. Entre los que se cuentan muchos que creen no dudar, que creen que creen.

El modo de vivir, de luchar, de luchar por la vida y vivir de la lucha, de la fe, es dudar. Ya lo hemos dicho en otra nuestra obra, recordando aquel pasaje evangélico que dice: “¿Creo, socorre a mi incredulidad!” (Marcos, ix, 24.) Fe que no duda es fe muerta.

¿Y qué es dudar? *Dubitare* contiene la misma raíz, la del numeral *duo*, dos, que *duellum*, lucha. La duda, más la pascaliana, la duda agónica o polémica, que

¹ “Jesús estará en la agonía hasta el fin del mundo; no hay que dormir durante este tiempo”. Así escribió Pascal en *Le Mystère de Jésus*. Y lo escribió en agonía. Porque no dormir es soñar despierto; es soñar una agonía, es agonizar.

no la cartesiana, o duda metódica, la duda de vida —vida es lucha—, y no de camino —método es camino—, supone la dualidad del combate.

Creer lo que no vimos se nos enseñó en el catecismo que es la fe; creer lo que vemos —y lo que no vemos— es la razón, la ciencia, y creer lo que veremos —o no veremos— es la esperanza. Y todo creencia. Afirmo, creo, como poeta, como creador, mirando al pasado, al recuerdo; niego, descreo, como razonador, como ciudadano, mirando al presente, y dudo, lucho, agonizo como hombre, como cristiano, mirando al porvenir irrealizable, a la eternidad.

Hay en mi patria española, en mi pueblo español, pueblo agónico y polémico, un culto al Cristo agonizante; pero también le hay a la Virgen de los Dolores, a la Dolorosa, con su corazón atravesado por siete espadas. Que no es propiamente la *Pietà italiana*. No se rinde culto tanto al Hijo que yace muerto en el regazo de su Madre, cuanto a ésta, a la Virgen Madre, que agoniza de dolor con su Hijo entre los brazos. Es el culto a la agonía de la Madre.

“Es que hay también —se me dirá— el culto al Niño Jesús, al Niño de la Bola, el culto al nacimiento, y a la Virgen que da vida, que amamanta al niño.”

En mi vida olvidaré el espectáculo de que fui testigo el día de San Bernardo de 1922, en la Trapa de Dueñas, cerca de Palencia. Cantaban los trapenses una salve solemne a Nuestra Señora en su templo, todo iluminado de cera de abejas neutras. En lo alto del altar mayor se erguía una imagen, sin gran valor artístico, de la Virgen Madre, vestida de azul y blanco. Parecía estar representada después de su visita a su prima Santa Isabel, y antes del nacimiento del Mesías. Con sus brazos extendidos hacia el Cielo, parecía querer volar a él con su dulce y trágica carga: con el Verbo Inconciente. Los trapen-

ses, jóvenes y viejos, apenas en edad de padres unos, y otros pasados de ella, llenaban el templo con el canto de la letanía.

“Janua caeli! —gemían— ora pro nobis!” Era un canto de cuna, una brizadora para la muerte. O mejor para el desnacimiento. Parecía que soñaban en ir desviviéndola, en retornar a la infancia, a la dulce infancia, en sentir en los labios el gusto celestial de la leche materna y en volver a entrar en el abrigado y tranquilo claustro materno para dormir en ensueño prenatal por los siglos de los siglos, *per omnia saecula saeculorum*. Y esto, que tanto se parece al nirvana búdico —concepción monástica—, es también una forma de agonía, aunque parezca lo contrario.

En el Diario del padre Jacinto —*padre*, no hay que olvidarlo—, de quien hemos de hablar más de largo, leemos con fecha del 9 de julio de 1873, cuando esperaba un hijo de su matrimonio místico y carnal a la vez, algo sobre la inmortalidad del alma y la resurrección de la carne: “Que repose por lo menos en paz bajo el corazón de su madre ese dulce sueño de nueve meses que le está concedido”. Dulce sueño sin ensueños, el paraíso terrestre prenatal con que soñaban los padres de la Trapa de Dueñas.

En cambio, en el libro *Os trabalhos de Jesus*, del místico portugués fray Thomé de Jesús, se nos habla de los trabajos que sufrió Nuestro Señor Jesucristo durante los nueve meses que pasó encerrado en el seno de su madre.

El sufrimiento de los monjes y de las monjas, de los solitarios de ambos sexos, no es un sufrimiento de sexualidad, sino de maternidad y paternidad, es decir, de finalidad. Sufren de que su carne, la que lleva el espíritu, no se perpetúe, no se propague. Cerca de la muerte, al fin del mundo, de su mundo,

tiemblan ante la esperanza desesperada de la resurrección de la carne.

Los trapenses de Dueñas cantaban: "*Mater creatoris, ora pro nobis!*" ; Madre del Creador! El alma humana quiere crear a su creador, al que ha de eternizarla, *Mater creatoris!* ; Madre del Creador! He aquí el grito de congoja, el grito de agonía.

Se llamó a la Virgen madre de Dios, Θεοτόκος, *deipara*. "Y bendito es el fruto de tu vientre" (Lucas, I, 42) se dice del Verbo por quien se hizo todo lo que ha sido hecho (Juan, I, 3). No sólo el alma, sino el cuerpo humano, el cuerpo que debe resucitar, quiere crear al Verbo, a fin de que éste cree el alma y la eternice, y al cuerpo, cuna y sepulcro del alma, al cuerpo donde el alma nace y desnace, muere y desmuere. Desnacer es morir y desmorir es nacer. Y esto es una dialéctica de agonía.

Alguno acaso de aquellos pobres trapenses rogaba entonces por mi conversión. Y era que rogaba, aunque sin saberlo, por su propia conversión.

Así agoniza el cristianismo.

Pero ¿qué es el cristianismo? Porque hay que proceder, dicen, por definiciones.

III

¿QUÉ ES EL CRISTIANISMO?

Al cristianismo hay que definirlo agónicamente, polémicamente, en función de lucha. Acaso mejor determinar qué es lo que no es cristianismo.

Ese fatídico sufijo *—ismo*, cristianismo— lleva a creer que se trata de una doctrina como platonismo, aristotelismo, cartesianismo, kantismo, hegelianismo. Y no es eso. Tenemos, en cambio, una hermosa palabra, *cristiandad*, que, significando propiamente la cualidad de ser cristiano —como humanidad la de ser hombre, humano—, ha venido a designar el conjunto de los cristianos. Una cosa absurda, porque la sociedad mata la cristiandad, que es cosa de solitarios. En cambio, nadie habla de platonidad, aristotelidad, cartesianidad, kantianidad, hegelianidad. Ni hegelianidad, la cualidad de ser hegeliano, sería lo mismo que hegelidad, la cualidad de ser Hegel. Y, sin embargo, no distinguimos entre cristiandad y *cristidad*. Es porque la cualidad de ser cristiano es la de ser Cristo. El cristiano se hace un Cristo. Lo sabía San Pablo, que sentía nacer y agonizar y morir en él a Cristo.

San Pablo es el primer gran místico, el primer cristiano propiamente tal. Aunque a San Pedro se le hubiese antes aparecido el Maestro (véase Cou-

choud, "Sobre el apocalipsis de Pablo" (cap. II de *Le Mystère de Jésus*), San Pablo vió al Cristo en sí mismo, se le apareció, pero creía que había muerto y había sido enterrado (I Cor., xv, 19). Y cuando fué arrebatado al tercer cielo, no sabía si en cuerpo o fuera del cuerpo, pues esto Dios lo sabe —Santa Teresa de Jesús nos lo repetirá siglos después—, fué arrebatado al paraíso y oyó *dichos indecibles* —es el unico modo de traducir el *αῤῥητα ῥήματα*, antítesis muy del estilo de la mística agónica— que es la agonía mística—, que procede por antítesis, paradojas y hasta trágicos juegos de palabras. Porque la agonía mística juega con las palabras, juega con la Palabra, con el Verbo. Y juega a crearla. Como acaso Dios jugó a crear el mundo, no para jugar luego con él, sino para jugar a crearlo, ya que la creación fué juego. Y una vez creado lo entregó a las disputas de los hombres y a las agonías de las religiones que buscan a Dios. Y en aquel arrebató al tercer cielo, al paraíso, San Pablo oyó "dichos indecibles" que no es dado al hombre expresar (II Cor., 2-5).

El que no se sienta capaz de comprender y de sentir esto, de conocerlo en el sentido bíblico, de engendrarlo, de crearlo, que renuncie no sólo a comprender el cristianismo, sino el anticristianismo, y la historia, y la vida, y a la vez la realidad y la personalidad. Que haga eso que llaman política —política de partido— o que haga erudición, que se dedique a la sociología o a la arqueología.

No sólo con el Cristo, sino con toda potencia humana y divina, con todo hombre vivo y eterno a quien se conoce con conocimiento místico, en una compenetración de entrañas, ocurre lo mismo; y es que el conociente, el amante, se hace el conocido, el amado.

Cuando Leon Chestov, por ejemplo, discute los pensamientos de Pascal, parece no querer compren-

der que ser pascaliano no es aceptar sus pensamientos, sino que es ser Pascal, hacerse un Pascal. Y, por mi parte, me ha ocurrido muchas veces, al encontrarme en un escrito con un hombre, no con un filósofo ni con un sabio o un pensador, al encontrarme con un alma, no con una doctrina, decirme: "¡Pero éste he sido yo!" Y he revivido con Pascal en su siglo y en su ámbito, y he revivido con Kierkegaard en Copenhague, y así con otros. ¿Y no será ésta acaso la suprema prueba de la inmortalidad del alma? ¿No se sentirán ellos en mí como yo me siento en ellos? Después que muera lo sabré si revivo así en otros. Aunque hoy mismo, ¿no se sienten algunos en mí, fuera de mí, sin que yo me sienta en ellos? ¡Y qué consuelo en todo esto! León Chestov dice que Pascal "no lleva consigo ningún alivio, ningún consuelo" y que "mata toda clase de consuelo". Así creen muchos; pero ¡qué error! No hay consuelo mayor que el del desconsuelo, como no hay esperanza más creadora que la de los desesperados.

Los hombres buscan la paz, se dice. Pero ¿es esto verdad? Es como cuando se dice que los hombres buscan la libertad. No, los hombres buscan la paz en tiempo de guerra y la guerra en tiempo de paz; buscan la libertad bajo la tiranía y buscan la tiranía bajo la libertad.

Y respecto a esto de libertad y tiranía, no hay que decir tanto *homo homini lupus*, que el hombre es un lobo para con el hombre, cuanto *homo homini agnus*, el hombre es un cordero para el hombre. No fué el tirano el que hizo el esclavo, sino a la inversa. Fué uno que se ofreció a llevar a cuestas a su hermano, y no éste quien le obligó a que le llevase. Porque la esencia de hombre es la pereza, y, con ella, el horror a la responsabilidad.

Y viniendo otra vez a lo del conocimiento místico, recordemos a Spinoza: *Non ridere, non lugere, neque*

detestari, sed intelligere, no se debe reír, ni lamiéntarse, ni detestar, sino entender. ¿*Intelligere*, entender? No, sino conocer en el sentido bíblico, amar..., *sed amare*. Spinoza hablaba de “amor intelectual”; pero Spinoza fué, como Kant, un soltero, y acaso murió virgen. Spinoza y Kant y Pascal fueron solteros; parece que no fueron padres; pero tampoco en el sentido cristiano fueron monjes.

Es que el cristianismo, la cristiandad más bien, desde que nació en San Pablo, no fué doctrina, aunque se expresara dialécticamente; fué vida, fué lucha, fué agonía. La doctrina era el Evangelio, la Buena Nueva. El cristianismo, la cristiandad, fué una preparación para la muerte y para la resurrección, para la vida eterna. “Si Cristo no resucitó de entre los muertos, somos los más miserables de los hombres”, dijo San Pablo.

Se puede hablar de P. Pablo o del P. San Pablo, que tanto como un apóstol fué un santo padre; pero a nadie se le ocurrirá hablar del P. Spinoza o del P. Kant. Y se puede hablar —y se debe— del padre Lutero, del monje que se casó, y no puede hablarse del P. Nietzsche, aunque haya quien crea que *allende el mal y el bien* de Nietzsche, el paralítico progresivo, es el *sola fide* del “siervo albedrío” del P. Lutero.

La cristiandad fué el culto a un Dios Hombre, que nace, padece, agoniza, muere y resucita de entre los muertos para transmitir su agonía a sus creyentes. La pasión de Cristo fué el centro del culto cristiano. Y como símbolo de esa pasión, la Eucaristía, el cuerpo de Cristo, que muere y es enterrado en cada uno de los que con él comulgan.

Hay que distinguir, desde luego, como muchas veces se ha dicho y repetido, el cristianismo, o mejor la cristiandad, del evangelismo. Porque el Evangelio sí que es doctrina.

En lo que se ha llamado por mal nombre cristianismo primitivo, en el cristianismo supuesto antes de morir Cristo, en el evangelismo se contiene acaso otra religión que no es la cristiana, una religión judaica, estrictamente monoteísta, que es la base del teísmo.

El supuesto cristianismo primitivo, el cristianismo de Cristo —y esto es más absurdo aún que hablar del hegelianismo de Hegel, porque Hegel no era hegeliano, sino Hegel—, era, se ha dicho mil veces, apocalíptico. Jesús de Nazaret creía en el próximo fin del mundo, y por eso decía: “Dejad que los muertos entierren a sus muertos” y “Mi reino no es de este mundo”. Y creía acaso en la resurrección de la carne, a la manera judaica, no en la inmortalidad del alma, a la manera platónica, y en su segunda venida al mundo. Las pruebas de esto pueden verse en cualquier libro de exégesis honrada. Si es que la exégesis y la honradez se compadecen.

Y en aquel mundo venidero, en el reino de Dios, cuyo próximo advenimiento esperaban, la carne no tendría que propagarse, no tendría que sembrarse, porque se moriría la muerte.

Cuenta el evangelio de San Mateo (xxii, 23-33) —y éste es un pasaje cardinal y esencial del cristianismo— que después que los fariseos tentaron a Jesús preguntándole si se debía o no pagar censo al César, al Imperio, y es cuando les dijo lo de “dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”, que en aquel día se le acercaron los saduceos —éstos no creían, como los fariseos, en la resurrección de la carne, y en la otra vida— y le preguntaron diciéndole: “Maestro, Moisés dijo: *Si alguien muriese sin tener hijos, su hermano se casará con su mujer y resucitará semilla para su hermano*; había entre nosotros siete hermanos, y el primero se murió después de casado, y sin dejar semilla dejó su

mujer a un hermano; lo mismo el segundo y el tercero, hasta los siete, y después de todos se murió la mujer. En la resurrección, ¿de cuál de los siete será la mujer, pues todos la tuvieron?" Y respondiendo Jesús, les dijo: "Erráis, no sabiendo las Escrituras y el poder de Dios, pues en la resurrección ni se casan ni engendran, sino que son como ángeles en el cielo. Y no leísteis lo que acerca de la resurrección de los muertos hay escrito para vosotros por el Dios, que dice: *Yo soy el Dios de Abraham y el Dios de Isaac y el Dios de Jacob*. No es Dios de muertos, sino Dios de vivos. Y oyendo las turbas se asombraron de su doctrina."

Y sigue la agonía del cristianismo, con fariseos de un lado y saduceos del otro.

Pero luego que murió Jesús y renació el Cristo en las almas de sus creyentes, para agonizar en ellas, nació la fe en la resurrección de la carne y con ella la fe en la inmortalidad del alma. Y ese gran dogma de la resurrección de la carne a la judaica y de la inmortalidad del alma a la helénica nació a la agonía en San Pablo, un judío helenizado, un fariseo que tartamudeaba su poderoso griego polémico.

En cuanto pasó la angustia del próximo fin del mundo y vieron aquellos primitivos oyentes de Jesús, los que le recibieron con palmas al entrar en Jerusalén, que no llegaba ya el reino de Dios a la tierra de los muertos y de los vivos, de los fieles y de los infieles —"¡venga a nos el tu reino!"—, previó cada uno su propio individual fin del mundo, el fin de su mundo, del mundo que era él, pues en sí lo llevaba; previó su muerte carnal y su cristianismo, su religión; so pena de perecer tuvo que hacerse una religión individual, una *religio quae non religat*, una paradoja. Porque los hombres vivimos juntos, pero cada uno se muere solo y la muerte es la suprema soledad.

Con el desengaño del próximo fin del mundo y del comienzo del reino de Dios sobre la tierra, murió para los cristianos la historia. Si es que los primitivos cristianos, los evangélicos, los que oían y seguían a Jesús, tenían el sentido y el sentimiento de la historia. Conocían acaso a Isaías, a Jeremías, pero estos profetas nada tenían del espíritu de un Tucídides.

Lleva razón P. L. Couchoud al decir (*Le Mystère de Jésus*, págs. 37 y 38) que el Evangelio “no se da por una historia, una crónica, un relato o una vida”. Se intitula *Buena Nueva*. San Pablo le llama *Misterio* (Rom., x, 15-16). Es una revelación de Dios.

Pero esta revelación de Dios, este misterio, tenía que ser en adelante para ellos su historia. Y la historia es el progreso, es el cambio, y la revelación no puede progresar. Aunque el conde José de Maistre hablase con dialéctica agonía de “la revelación de la revelación”.

La resurrección de la carne, la esperanza judaica, farisaica, psíquica —casi carnal— entró en conflicto con la inmortalidad del alma, la esperanza helénica, platónica, pneumática o espiritual. Y ésta es la tragedia, la agonía de San Pablo. Y la del cristianismo. Porque la resurrección de la carne es algo fisiológico, algo completamente individual. Un solitario, un monje, un ermitaño puede resucitar carnalmente y vivir, si eso es vivir, sólo con Dios.

La inmortalidad del alma es algo espiritual, algo social. El que se hace un alma, el que deja una obra, vive en ella y con ella en los demás hombres, en la humanidad, tanto cuanto ésta viva. Es vivir en la historia.

Y, sin embargo, el pueblo de los fariseos donde nació la fe en la resurrección de la carne, esperaba la vida social, la vida histórica, la vida del pueblo.

Como que la verdadera deidad de los judíos no es Jehová, sino es el pueblo mismo judío. Para los judíos saduceos racionalistas, el Mesías es el pueblo mismo judío, el pueblo escogido. Y creen en su inmortalidad. De donde la preocupación judaica de propagarse físicamente, de tener muchos hijos, de llenar la tierra con ellos; su preocupación por el patriarcado.

Y su preocupación por la prole. Y de aquí que un judío, Carlos Marx, haya pretendido hacer la filosofía del proletariado y haya especulado sobre la ley de Malthus, un pastor protestante. Los judíos saduceos, materialistas, buscan la resurrección de la carne en los hijos. Y en el dinero, claro... Y San Pablo, el judío fariseo, espiritualista, buscó la resurrección de la carne en Cristo, en un Cristo histórico, no fisiológico —ya diré lo que para mí significa histórico, que no es cosa real, sino ideal—, la buscó en la inmortalidad del alma cristiana, de la historia.

De aquí la duda —*dubium*— y la lucha —*duellum*— y la agonía. Las Epístolas de San Pablo nos ofrecen el más alto ejemplo de estilo agónico. No dialéctico, sino agónico, porque allí no se dialoga, se lucha, se discute.

IV

VERBO Y LETRA

“Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros y contemplamos su gloria, gloria como de unigénito del Padre.” Así se dice en el prólogo del Evangelio, según Juan (11, 14). Y este Verbo que se hizo carne murió después de su pasión, de su agonia, y el Verbo se hizo Letra.

O sea, que la carne se hizo esqueleto, la palabra se hizo dogma, y las aguas del cielo fueron lavando los huesos del esqueleto y llevándose a la mar sus sales. Que es lo que ha hecho la exégesis de origen protestante, la exégesis de los de la Letra, de los del Libro. Porque el espíritu, que es palabra, que es verbo, que es tradición oral, vivifica; pero la letra, que es el libro, mata. Aunque en el Apocalipsis se le mande a uno comerse un libro. El que se come un libro, muere indefectiblemente. En cambio, el alma respira con palabras.

“El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros...” Y aquí se nos presenta la tan debatida cuestión, la cuestión por excelencia agónica, la del Cristo histórico.

¿Qué es el Cristo histórico? Todo depende de la manera de sentir y comprender la historia. Cuando yo suelo decir, por ejemplo, que estoy más seguro

de la realidad histórica de Don Quijote que de la de Cervantes, o que Hamlet, Macbeth, el rey Lear, Otelo... hicieron a Shakespeare más que éste a ellos, me lo toman a paradoja y creen que es una manera de decir, una figura retórica, y es más bien una doctrina agónica.

Habría que distinguir, ante todo, entre la realidad y la personalidad del sujeto histórico. *Realidad* deriva de *res* (cosa) y personalidad de persona. El judío saduceo Carlos Marx creía que son las cosas las que hacen y llevan a los hombres, y de aquí su concepción materialista de la historia, su materialismo histórico —que podríamos llamar realismo—; pero los que queremos creer que son los hombres, que son las personas, los que hacen y llevan a las cosas, alimentamos, con duda y en agonía, la fe en la concepción histórica, en la concepción personalista o espiritualista.

Persona, en latín, era el actor de la tragedia o de la comedia, el que hacía un papel en ésta. La personalidad es la obra que en la historia se cumple.

¿Cuál fué el Sócrates histórico, el de Jenofonte, el de Platón, el de Aristófanes? El Sócrates histórico, el inmortal, no fué el hombre de carne y hueso y sangre que vivió en tal época en Atenas, sino que fué el que vivió en cada uno de los que le oyeron, y de todos éstos se formó el que dejó su alma a la humanidad. Y él, Sócrates, vive en ésta.

¡Triste doctrina! ¡Sin duda..., la verdad en el fondo es triste!... “¡Triste está mi alma hasta la muerte!” (Marc., xv, 34). ¡Dura cosa tener que consolarse con la historia! Triste está el alma hasta la muerte, pero es la carne la que le entristece. “¡Desgraciado hombre de mí!, ¿quién me librará de este cuerpo de muerte?” (Rom., vii, 24), clamaba San Pablo.

Y este cuerpo de muerte es el hombre carnal, fi-

siológico, la cosa humana, y el otro, el que vive en los demás, en la historia, es el hombre histórico. Sólo que el que vive en la historia quiere vivir también en la carne, quiere arraigar la inmortalidad del alma en la resurrección de la carne. Y fué la agonía de San Pablo. La historia, por otra parte, es realidad, tanto o más que la naturaleza. La persona es cosa, porque cosa deriva de *causa*. Y hasta narrando historia se hace historia. Las doctrinas personales de Carlos Marx, el judío saduceo que creía que las cosas hacen a los hombres, ha producido cosas. Entre otras, la actual revolución rusa. Por lo cual anduvo mucho más cerca de la realidad histórica Lenin, cuando al decirle de algo que reñía con la realidad replica: "¡ Tanto peor para la realidad!" Si bien tomó esto de Hegel.

El Verbo hecho carne quiere vivir en la carne, y cuando le llega la muerte sueña en la resurrección de la carne. "Fué ante todo la idea del Mesías y de la dichosa edad que debe inaugurar lo que hizo pensar en la suerte inicua de los fieles que hayan muerto antes de su advenimiento. Para corregir esta injusticia se admitió que resucitarían y hasta, para que la igualdad fuese completa, que resucitarían tales cuales habían sido vivos. Y así es como nació ese dogma sorprendente de la resurrección de la carne, opuesto al de la inmortalidad del alma, de los hebreos". (M. Zielinski, *La Sibylle*, pág. 46.)

El Verbo es el que se creyó que había resucitado. El Cristo, el Verbo, hablaba, pero no escribía. Sólo en un pasaje evangélico, y para eso se le tiene por apócrifo, al principio del capítulo VIII del cuarto Evangelio, se nos cuenta que cuando le presentaron a Jesús los fariseos la mujer adúltera, se inclinó al suelo y escribió con el dedo en tierra (Juan VIII, 6). Escribió con el dedo desnudo, sin caña ni tinta, y

en el polvo de la tierra, letras que el viento se llevaría.

Pero si el Verbo, la Palabra, no escribió, San Pablo, el judío helenizado, el fariseo platonizante, escribió o, acaso mejor, dictó sus epístolas. En San Pablo el verbo se hace letra, el Evangelio se hace Libro, se hace Biblia. Y empieza el protestantismo, la tiranía de la letra. San Pablo engendró a San Agustín y San Agustín a Calvino y a Jansenio. Y acaso no anda muy lejos de la verdad Keyserling cuando afirma que en vida de Cristo no se le hubiese adherido ningún Pablo, ni Agustín, ni Calvino.

Y véase lo que es la ley íntima de la contradicción religiosa. El prólogo del cuarto Evangelio es obra de un hombre de libro, de letra, de un hombre bíblico y no evangélico, y empieza diciendo que en el principio fué el verbo, la palabra: *ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος*. No dice *ἐν ἀρχῇ ἦν ἡ γραφή* no dice que en el principio fuera la escritura, la letra, el libro. ¡Claro! Hasta en el proceso embrional del hombre de carne el esqueleto nace de la piel.

Y vino la letra, la epístola, el libro, y se hizo bíblico lo evangélico. Y, ¡fuente de contradicciones!, lo evangélico fué la esperanza en el fin de la historia. Y de esta esperanza, vencida por la muerte del Mesías nació en el judaísmo helenizado, en el fariseísmo platonizante, la fe en la resurrección de la carne.

La letra es muerta; en la letra no se puede buscar la vida. Cuenta el Evangelio (según Lucas, xxiv) que cuando los discípulos del Maestro después de la muerte de éste, fueron el sábado a su sepulcro, encontraron la losa removida y no el cuerpo del Señor Jesús, y al asombrarse, se les presentaron dos hombres con vestido resplandeciente y les dijeron: "¿Por qué buscáis al viviente entre los cadáveres?"

O sea: ¿Por qué buscáis la palabra entre los huesos? Los huesos no hablan.

La inmortalidad del alma, del alma que se escribe, del espíritu de la letra, es un dogma filosófico pagano. Un dogma escéptico, acompañado de una trágica interrogación. Basta leer el *Fedón* platónico para convencerse. Acaso aquellos piadosos paganos soñaban morir como los trapenses de Dueñas, dormirse para siempre en el Señor, o en el seno de Demeter, la Virgen Madre, y dormir sin ensueños, acabar muriendo como los hombres de la primera edad, de la edad de oro, de quienes nos dice Hesiodo (*Los trabajos y los días*, 116) que morían como domados por el sueño: *θυγσχον δ' ὄσθ' ὕπνου δεδμημένοι*.

San Pablo hizo bíblico lo evangélico, convirtió la palabra en letra. A San Pablo se le llama el Apóstol de los Gentiles. ¿De los paganos? Pagano (*paganus*) quiere decir, en latín, hombre del pago (*pagus*), aldeano, paisano o sea *pagensianius*. Y el aldeano, el hombre del campo, ¿otra contradicción!, es el de la palabra y no el de la letra.

El pagano, propiamente tal, era analfabeto. ¿O no es más bien la letra hablada la que rige en los campos y la palabra escrita la que gobierna en las ciudades? Creemos muy poco en el *Volkgeist*, el espíritu popular de los románticos alemanes.

Los analfabetos, los iletrados, suelen ser los que viven más esclavos del alfa y de la beta, del alfabeto, y de la letra. Un campesino tiene llena de literatura la cabeza. Sus tradiciones son de origen literario; las inventó primero un letrado. Con música litúrgica hacen sus cantos populares.

El paulinismo, la religión de la letra —acaso de la palabra escrita—, fué religión de las ciudades, de masas urbanas, de obreros de los grandes centros. Lo mismo que el bolchevismo, que no entrará en los campesinos, en los aldeanos, en los paganos or-

todoxos rusos, atenedos a su tradicional letra hablada.
 ¡ Todo un mundo de contradicciones!

Y esta fué la agonía del cristianismo en San Pablo y en el paulinismo que nació de él. O, mejor, que le engendró. Esta fué la tragedia de la *paulinidad*. La lucha entre la resurrección de la carne y la inmortalidad del alma, entre el verbo y la letra, entre el Evangelio y la Biblia. Y ésta sigue siendo la agonía. “La tesis del *Fedón* no es más que una sutileza. Prefiero con mucho el sistema judeocristiano de la resurrección”, dice Renán (*Feuilles détachées*, página 391). Leed *Choses passées*, del ex abate Alfred Loisy, y asistiréis a otra agonía semejante.

Y con la letra nació el dogma, esto es, el decreto. Y la lucha, la agonía fué dentro del dogma y por el dogma mismo, en virtud de la contradicción misma que el dogma lleva en sí, porque la letra mata. Y vino la agonía dogmática, la lucha contra las herejías, la lucha de las ideas contra los pensamientos. Pero el dogma vivía en las herejías como la fe vive de dudas. El dogma se mantenía de negaciones y se afirmaba por negaciones.

Llegó al fin la más grande de las herejías —después del arrianismo que en ella revivió—: la reforma que iniciaron Huss, Wiclef y Lutero. Se ha dicho que desde “que la Reforma ha cortado en dos a nuestra Europa, la cristiandad no existe”, para añadir: “¿Dónde está el género humano para cada hombre? En su patria, y esto en un escrito que se titula *La déesse France* (Charles Maurras. *Enquête sur la monarchie suivie d'une campagne royaliste au Figaro et si le coup de force est possible*. París. Nouvelle Librairie Nationale, 1924).

La Reforma, que fué la explosión de la letra, trató de resucitar en ella la palabra; trató de sacar del Libro el Verbo, de la Historia el Evangelio, y re-

sucitó la vieja contradicción latente. ¡Y entonces sí que se hizo la agonía vida del cristianismo!

Los protestantes, que establecieron el sacramento de la palabra —sacramento que mató a la eucaristía—, encadenaron ésta a la letra. Y se pusieron a enseñar a los pueblos, no tanto a oír cuanto a leer.

Y es curioso —sirva esto de diversión anecdótica— que la lengua materna de Iñigo de Loyola, del fundador de la Compañía de Jesús, que es la misma que la lengua materna del abate de Saint Cyran, el de Port Royal, y la misma de mis padres y abuelos todos, el *cusquera* vasco, empezó a ser escrita merced al movimiento protestante. La Traducción del Nuevo Testamento al vasco, hecha por Juan de Liçarrague, un hugonote vascofrancés, de Briscous —en vascuence Berascoya—, fué uno de los primeros libros, acaso el segundo, escrito en vasco.

Quisieron con la letra fijar la palabra, pero la agonía creció. Bossuet pudo decir muy bien: “¡Tú cambias, luego no eres verdad!”; pero se replicaba: “¡Tú no cambias, luego eres la muerte!” Y empezaron la Iglesia y la Reforma a luchar una con otra y cada una consigo misma; a protestantizarse la Iglesia Romana, a romanizarse la Reforma.

Lo que acabó fué aquella cristiandad paganizada y petrificada en el Sacro Romano Imperio, el de las luchas del Pontificado y el Imperio; se acabaron los Estados Unidos de Occidente, y empezó la era de las nacionalidades, de la diosa Francia, y la diosa Germania, y la diosa Inglaterra, y la diosa Roma, y la pobre subdiosa Italia. Y en adelante podrán unirse los ciudadanos sedicentes cristianos para un fin patriótico, nacional o económicosocial, pero nunca para un fin exclusivamente religioso. El tradicionalismo español enarbolará su lema de “Dios, Patria y Rey”. Mazzini clamará: “¡Dios y el Pueblo!”; pero ese Dios no es el Dios del Cristo que huyó a la soledad de la

montaña cuando las turbas lo quisieron proclamar rey.

En una de nuestras últimas guerras civiles en España, y en mi nativo país vasco, en la guerra civil de 1873 a 1876, el general carlista Lizárraga —Lizárraga, como el hugonote que tradujo al vascuence los Evangelios, y es el nombre que por su madre llevan mis hijos— al atacar a los liberales, lanzaba al cielo esta blasfemia inconciente: “¡Viva Dios!” Se dice: “¡Vive Dios que...!”; ¿pero “¡Viva Dios!”, en subjuntivo, en desiderativo?... ¡Acaso en imperativo!

La Reforma quiso volver a la vida por la letra, y acabó disolviendo la letra. Porque el libre examen es la muerte de la letra.

V

ABISAG, LA SUNAMITA

El libro III de *Los Reyes*, cap. I, empieza así:

"1. Ahora, como el rey David, era viejo y de edad muy avanzada, aunque se le arropara mucho no se le podía calentar.

"2. Y sus servidores se dijeron: Busquemos para el rey nuestro señor una doncella a fin de que esté junto a él y durmiendo sobre su seno le caliente al rey nuestro señor.

"3. Y buscaron en todas las tierras de Israel una moza hermosa y se la llevaron al rey.

"4. Era una moza muy hermosa, que dormía junto al rey y le servía, y el rey no la conoció."

Luego sigue contando que Adonías, hijo de Haggith, se levantó diciendo que él reinaría, muerto David, y reunió tropas de partidarios; pero el profeta Natán dijo a Betsabé, la madre de Salomón, que era éste y no Adonías el que debía suceder a David. E hizo que Betsabé entrara a ver al gran rey, su compañero de pecado, y le prometiera que sería Salomón, el hijo del pecado, el que le sucedería en el trono, y no Adonías, que ya hacía sacrificios y se conducía como rey. El profeta Natán apoyaba a Betsabé en sus trabajos, y en tanto la pobre Abisag, la única esposa, y esposa virgen, del gran rey no

hacia sino calentarle, en su agonía, ajena a toda conspiración política. David juró a Betsabé que sería Salomón quien le sucediese en el trono.

“31. Betsabé, inclinando su rostro hasta el suelo, adoró al rey, diciendo: “¡Viva por siempre David, mi señor!”

David mandó al sacerdote Sadoc, al profeta Natán y a Banaias, hijo de Joiada, que consagraran rey a Salomón en Gihon y gritaran: “¡Viva el rey Salomón!” Y lo hicieron, rodeados de una gran muchedumbre. Y en tanto, la pobre Abisag de Sunam, ajena a toda esta política, seguía calentando en el lecho con sus besos y sus abrazos la agonía de David.

Los partidarios de Adonías, Jonatás, hijo del gran sacerdote Abiatar, y otros se dispersaron. Pero Adonías, temiendo a Salomón, se levantó y fué y se agarró al cuerno del altar. Y luego adoró como rey a Salomón.

El capítulo II nos cuenta los consejos que al ir a morir dió David a Salomón, el hijo de su pecado, y luego:

“10. Durmióse, pues, David con sus padres y fué enterrado en la villa de David.”

El texto bíblico no nos lo dice, pero David debió morir en brazos de Abisag, la sunamita, su última esposa, que calentaba su agonía con besos y con abrazos, que acaso le cunó su último sueño con una brizadora maternal. Porque Abisag, la virgen, aquella a la que no conoció David y ella no conoció a David sino en deseo, fué la última madre del gran rey.

Salomón se sentó sobre el trono de David, su padre, y Adonías, el pretendiente rechazado, fué a Betsabé y le persuadió a que pidiera al nuevo rey que diese por mujer de Adonías a Abisag de Sunam, la viuda de David. Salomón se irritó viendo la astucia de su hermano mayor, que trataba así de arrebatarle el trono, y juró hacerle matar.

Salomón fué rey de la sabiduría —y de la lujuria—, el rey de la política, el rey de la civilización, y no volvió a saberse de la pobre Abisag, la sunamita, que languidecía de amor a su difunto gran rey David, al esposo de su virginidad, y que le lloraba con lágrimas de fuego, y queriendo resucitarle. En tanto, Salomón reinaba y mantenía un harén. ¿No veis la historia simbólica?

David ha sido para los cristianos uno de los símbolos, una de las prefiguraciones del Dios-Hombre, del Cristo. El alma enamorada trata de calentarlo en su agonía, en la agonía de su vejez, con besos y abrazos de encendido amor. Y como no puede conocer al amado, y, lo que es más terrible, el amado no puede ya conocerla, se desespera de amor.

Conocer en el sentido bíblico, donde el conocimiento se asimila al acto de la unión carnal —y espiritual— por el que se engendra hijos, hijos de carne y de espíritu. Y este sentido merece meditación.

Aunque en el *Génesis* se dice a Adán y Eva que crezcan y se multipliquen (I, 28), antes de prohibirles probar del fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal (II, 17), que, según el demonio, les haría como dioses, amenazándoles de muerte, la tradición íntima cristiana, sobre todo la popular, se ha obstinado en ver en el pecado original, en lo que se llama la caída de nuestros primeros padres en el Paraíso, la tentación carnal. Y con ella y con esa caída empezó la historia y lo que llamamos el progreso.

Conocer es, en efecto, engendrar, y todo conocimiento vivo supone la penetración, la fusión de las entrañas del espíritu que conoce y de la cosa conocida. Sobre todo si la cosa conocida, como sucede, es otro espíritu, y más si la cosa conocida es Dios, Dios en Cristo, o Cristo en Dios. De donde que los místicos nos hablen de matrimonio espiritual y que

la mística sea una especie de *meterótica* más allá del amor.

Ahora, que este conocimiento, conocimiento místico o creativo, no es lo que se llama el conocimiento racional. Aunque ¡cualquiera sabe a lo que los racionalistas llaman razón! *Ratio* es una cosa y *Vernunft* es otra. Leo, por ejemplo, en un racionalista (Leon Chestov), a propósito de Pascal: "La condición fundamental de la posibilidad del conocimiento humano consiste, lo repito, en que la verdad pueda ser percibida por todo hombre normal." Pero ¿qué es eso de un hombre normal? Acaso lo mismo que un hombre de término medio, *average man*, en inglés, y en alemán, *Durchschnittsmensch*. Es decir, una entidad fantástica: *Phantasia, non homo*, como dice Petronio (*Satirycón*, xxxviii, 16). Y es de esos pobres hombres anormales que perciben la verdad racional y nada más, de quienes el conde José de Maistre, otro agónico, decía, no sin arrogancia: "¡No tienen más que razón!" Pobre razón humana, y no verdad divina, creativa.

*Le pur enthousiasme est craint des faibles âmes
qui ne sauraient porter son ardeur et son poids.*

"El puro entusiasmo es temido por las almas débiles, que no sabrían soportar su ardor y su peso", cantaba Alfredo de Vigny, otro pascaliano, en su *Casa del Pastor*. Y hay que notar lo que significa *entusiasmo*, ἐνθουσιασμός, *endiosamiento*. El entusiasta es un endiosado, uno que se hace dios, que se llena de Dios. Lo que puede ocurrirle a un poeta, a un creador, pero no a un hombre normal ni a un hombre de término medio.

Et n'être que poète est pour eux un affront.

"Y no ser más que poeta es para ellos una afrenta." "¡No tienen más que poesía!", exclaman a su

vez los racionalistas. Y poesía los poetas. Y verdad, ¿quién?

La pobre Abisag, la sunamita, el alma hambrienta y sedienta de maternidad espiritual, locamente enamorada del gran rey que se moría, trataba de mantenerle, de engendrarle, de darle vida, de resucitarle con sus locos besos y abrazos. Y lo enterró en sí misma. David, por su parte, amaba entrañablemente a aquella pobre muchacha que le calentaba en su agonía, pero no podía conocerla ya. ¡Terrible para David! ¡Terrible para Abisag! ¿Para quién más terrible?

¿Qué es más terrible para un alma, no poder ser amada o no poder amar? ¿No poder ser conocida o no poder conocer? ¿No poder ser engendrada o no poder engendrar? ¿No poder recibir vida o no poder darla? Santa Teresa de Jesús compadecía al Demonio porque no puede amar. Y Goethe decía de Mefistófeles que es la fuerza que, queriendo hacer el mal, hace el bien; queriendo destruir, construye. Y es que el odio y, sobre todo, la envidia, son formas de amor. Los verdaderos ateos están locamente enamorados de Dios.

Un gran político español, don Nicolás Salmerón, solía repetir que se pierde la virginidad de la fe para adquirir la maternidad de la razón. Pero hay virginidad maternal o maternidad virginal. Y a las veces se pierde la virginidad estrictamente tal, pero sin adquirir maternidad —o paternidad—, sobre todo cuando la sangre está emponzoñada con cierto pecado. Y hay eunucos, como el eunuco etíope valido de Candace, reina de Etiopía, de que nos hablan los *Hechos de los Apóstoles* (VIII, 26-40), que llegan a engendrar espiritualmente.

La pobre alma hambrienta y sedienta de inmortalidad y de resurrección de su carne, hambrienta y sedienta de Dios, de Dios-Hombre a lo cristiano,

o de Hombre-Dios a lo pagano, consume su virginidad maternal en besos y abrazos al agonizante eterno.

En otros libros podéis ver cómo en Israel se pasó del monocultismo al monoteísmo, y en otros libros podéis ver qué es eso de que un Dios se haga hombre o que un hombre se haga Dios. Aquí sólo quiero hablaros de íntima experiencia meterótica, mística, si queréis, y de lo que es la agonía de un alma sobre la agonía de su Dios, la agonía del amor y del conocimiento, del conocimiento, que es amor, y del amor, que es conocimiento.

El alma, entregada a su agonía de amor y de conocimiento, apenas si se entera de lo que hace Salomón, de su obra política, de la historia, de la civilización, ni de su Templo; es decir, de la Iglesia. Y si se vuelve a ello, es para refrescar su agonía y porque toda alma es hija de contradicción. Pero es que, ¡ay!, no siempre Abisag tiene que rechazar a Adonías. Figuráosla casada con Adonías y madre de hijos de éste, y Adonías en lucha con Salomón, y Abisag siempre enamorada de David —y no hay más que un gran amor: el primero y el último—, y luchando en el alma de Abisag, la sunamita, el amor a David con la obligación para con Adonías, hijo de David, y ved la tragedia.

Los abrazos y besos de Abisag, ¿cumplirían el milagro de resucitar a David?

¡Milagro! He aquí uno de los conceptos más confusos, sobre todo después que la fe en los milagros de la fe ha sido sustituida por la fe en los milagros de la ciencia.

“Los salvajes no admiran los portentos de la aplicación de los descubrimientos científicos”, se dice. Dícese que cuando un salvaje ve volar un aeroplano u oye un fonógrafo, no se admira. ¡Claro! Está acostumbrado a ver el milagro de que vuela un águila

la, o de que hable un hombre o un loro, y un milagro más no le sorprende. El salvaje vive entre milagros y entre misterios. Y el hombre salvaje, nacido y criado en medio de un pueblo que se dice civilizado, nunca pierde la fe en el milagro, cuando no en los de la fe, en los de la ciencia.

En cierta ocasión se daba una conferencia de astronomía en un casino popular. Los oyentes, hombres sin cultura científica, empleados de comercio y casas industriales, obreros manuales algunos, salieron admirados al oír los millones de leguas que el conferenciante, es decir, la ciencia, les dijo que había de Sol a Sirio. “¿Pero cómo se había podido medir eso?”, se decían, añadiéndose: “¡Milagros de la ciencia!” Al día siguiente, un ingenuo trató de explicarles cómo se hace la medición, y al ver que, aunque más complicado, es por el mismo procedimiento por el que mide un agrimensur una tierra o se mide la altura de una montaña, sintieron profundo desprecio por la ciencia. Entre ellos había algunos místicos sociales de esos a quienes se les llena la boca cuando hablan del socialismo... científico. ¡El socialismo científico, que ha venido a parar al milagro bolchevista!

· Escribía Maurras (véase *Enquête sur la Monarchie*, pág. 461): “No sé lo que de ello piense el señor general André, que pasa por positivista; pero su maestro y mío, Augusto Comte, ha tenido siempre al catolicismo por un aliado necesario de la ciencia contra la anarquía y la barbarie. Repetía a menudo que los que creen en Dios se hagan católicos y los que no creen en él, positivistas... Envió a uno de sus discípulos al Gesú de Roma para tratar con los jesuitas. Una mala inteligencia hizo marrar el proyecto; pero al dejar a los Padres, el delegado de Comte pronunció estas graves palabras: *Cuando las tormentas políticas del porvenir manifiesten toda la*

intensidad de la crisis moderna, encontraréis a los jóvenes positivistas prontos a dejarse matar por vosotros, como vosotros estáis prontos a haceros matar por vuestro Dios.

“Divididos en cuanto a las cosas del cielo, el positivismo y el catolicismo se acuerdan sobre la tierra. Es una especie de positivista aquel M. Accard, “bonaldista tainiano”, cuya figura se halla en una novela de Mr. Paul Bourget.

“La Iglesia y el positivismo tienden a fortificar la familia. La Iglesia y el positivismo tienden a secundar a las autoridades políticas como vinientes de Dios o procedentes de las mejores leyes naturales. La Iglesia y el positivismo son amigos de la tradición, del orden, de la patria y de la civilización. Para decirlo todo, la Iglesia y el positivismo tienen enemigos en común. Por lo demás, no hay positivista francés que pierda de vista que si los Capetos hicieron a Francia, los obispos y los clérigos han sido sus primeros cooperadores.”

Todo lo cual tendrá que ver con el reino de Salomón y con las disensiones entre éste y Adonías, tendrá que ver con el catolicismo, pero nada tiene que ver con el reino de David y menos con su agonía, con la agonía, que es la vida del cristianismo.

¿Y qué era el amor de Abisag? ¿Era fe? ¿Era esperanza?

Acabo de leer en *Variété*, del poeta Paul Valéry: “Pero la esperanza no es más que la desconfianza del ser respecto a las previsiones precisas de su espíritu. Sugiere que toda conclusión desfavorable al ser *debe de ser* un error de su espíritu.” (*La crise de l'esprit*.)

Augusto Comte pedía que “los que creen en Dios se hagan católicos”. Luis Veuillot, otro precursor de *L'Action Française*, dirigiéndose a M. Henri Ro-

chefort, el solapado (véase *Odeurs de Paris*, libro II, *La petite presse*, IV), le decía: "Señor conde: usted, que es tan ocurrente, nosotros los del pueblo bajo tenemos necesidad de Dios, o por lo menos de gentes que crean en Dios". Pero como Veillot establecía diferencia entre *croire en Dieu* y *croire à Dieu*, el que, como yo, no es francés nato, no llega a comprender qué es eso de necesitar gentes que crean en Dios. Y tenemos que renunciar a comprenderlo, pues el mismo Veillot dice que "ante todo no aprende el francés quien lo quiere; hay que haber nacido para ello". Y luego: "Es una hermosa y noble lengua el francés. No se sabe el francés, no se le habla, no se le escribe sin saber porción de otras cosas, que hacen lo que se llamaba antaño un *hombre honrado*. El francés soporta mal la mentira. Para hablar francés hay que tener en el alma un fondo de nobleza y de sinceridad. Me objetaréis Voltaire. Voltaire, que, por lo demás, no era tonto, no habló más que una lengua desecada y ya notablemente envilecida."

Dejo de lado a Voltaire, que no era, ciertamente, un jesuita, aunque fuese algo peor, y me quedo con que no sabré nunca la diferencia que hay de creer en Dios o creer a Dios, ni de qué manera se han de hacer católicos los que creen en Dios. Y en cuanto a dejarse matar por el Dios de los jesuitas, eso puede ser cosa de política. Los hombres se dejan matar por un ídolo. Lo que hay es pocos con el alma suficiente para calentar a su Dios en su agonía para darle vida así, para hacer de la agonía vida.

Y ese David que quería revivir Abisag con sus besos y abrazos, ese Cristo que agoniza, ¿hará que su padre, que Dios nos salve? Y aquí se habla de justificación, que es cosa de moral.

Acabo de leer en León Chestov (*La nuit de Gethsémani, essai sur la philosophie de Pascal*), hablando

del dilema terrible que Erasmo ponía a Lutero, de que si nuestras buenas obras no nos salvan y no hay para salvarnos más que la gracia de Dios que, arbitraria y libremente, envía esta gracia a unos y se le rehusa a otros, “¿dónde está entonces la justicia?” Y Chestov dice: “Erasmo no quería discutir la Biblia o a San Pablo. Como todo el mundo, condenaba a Pelagio y aceptaba la doctrina de San Agustín sobre la gracia, pero no podía admitir el pensamiento monstruoso de que Dios se encuentre “más allá del bien y del mal”, que nuestro “libre albedrío”, nuestro consentimiento a someternos a las leyes se deje al tribunal supremo, que ante Dios no posea, en fin, el hombre defensa alguna, ni siquiera la justicia. Así escribía Erasmo, así pensaban y piensan todavía casi todos los hombres, y podría decirse sencillamente que todos los hombres.” ¡Todos los hombres, puede ser, pero todos los cristianos, no! Los cristianos no pueden creer eso. Y en cuanto a que Dios se encuentre “más allá del bien y del mal”, ¡no es eso, no! *Más allá, Jenseits*, es una fórmula germánica del progresista Nietzsche. Dios está dentro del bien y del mal y envolviéndolos, como la eternidad está dentro del pasado y del futuro y envolviéndolos, y por *más allá* del tiempo. ¿Y qué es justicia? En moral, algo; en religión, nada.

VI

LA VIRILIDAD DE LA FE

El P. Jacinto, de quien hablaremos más de largo, y que como recuerdo de su infancia había guardado “la tristeza católica en el hogar doméstico, el alma sufriente de su venerado padre, el alma deprimida de su buena madre” (Houtin, *Le P. Hyacinthe*, III, pág. 250), este pobre P. Jacinto que soñaba encontrar la Iglesia en el jardín y en la celda de su convento, entró en relaciones con Ernesto Renan, y el 11 de mayo de 1891 escribía esto: “¿Es una ilusión, es no más que un recuerdo, es todavía una esperanza? Permitid esta última hipótesis a mi ingenua y robusta fe de espiritualista y de cristiano. Admito, por lo demás, tan firmemente la sobrevivencia de las almas y su salvación final, que no descuerdo de estar de entero acuerdo con usted en otro mundo, si es que no en éste.” (Houtin, *Le P. Hyacinthe*, III, página 370.)

La ingenua y robusta fe del P. Jacinto no comprendía que ilusión, recuerdo y esperanza no son tres hipótesis, sino una sola, que la esperanza es un recuerdo y que las dos son ilusiones y que la fe es, según San Pablo, la sustancia de lo que se espera (Hebreos, XI, 1). Dice éste de lo que se espera que es un hecho de voluntad. Pero el recuerdo, ¿no

depende también de la voluntad? El mismo San Pablo dice, con acento pindárico, que el comer, el beber, las fiestas y el sábado, son “una sombra del porvenir” *καὶ τῶν μελλόντων* (Col. II, 17). Y el recuerdo es sombra del porvenir tanto si es que no más que la esperanza es sombra del pasado.

En el Diario del Padre se lee con fecha 18 de octubre de 1892: “*El pensador afirma o niega. La potencia intelectual de Renan no ha sobrepujado la duda, le ha faltado virilidad*”.

¡Le ha faltado virilidad! Para el padre monje, para el que quiso ser padre y dejar su simiente carnal en este mundo de la resurrección de los muertos, el hecho de sobrepujar la duda, de afirmar o de negar, el creer o no creer —y no creer es creer, puesto que “no creo en la resurrección de los muertos” puede convertirse en “creo que los muertos no resucitan, que los muertos mueren”—, todo esto era virilidad. La fe, hija de la virilidad; la afirmación o la negación, el dogma, hijos de la virilidad.

Virilidad deriva de *vir*, varón, el macho de la especie humana. La misma raíz ha formado *virtus*, y la fe, al decir de los teólogos cristianos —bien que teólogo y cristiano entrañan una contradicción—, es una virtud teologal. Teologal, no teológica. No hay virtudes teológicas, como no sea el *furor theologicus*, padre de la Inquisición. Pero examinemos un poco esta noción de virilidad, puesto que el padre monje parece pensar que afirmar o negar, sobrepujar la duda, es, más bien que un hecho de potencia intelectual, un hecho de voluntad. Examinemos la voluntad y la voluntad de fe.

¡William James, el pragmatista, otro cristiano desesperado, otro en quien el cristianismo agonizaba, ha escrito todo un ensayo sobre la voluntad de creer (*the will to believe*). Y esta voluntad ¿tiene algo que

ver con la virilidad? La virilidad ¿es fuente de la voluntad?

Schopenhauer, que lo pensaba y colocaba el foco de la volición en los órganos de la virilidad, nos alababa y admiraba a nosotros los españoles porque nos figuramos que así es, y citaba en apoyo ciertas expresiones populares y corrientes en España y bastantes groseras. El nombre de esos órganos, en efecto, no se les cae de la boca a los españoles, que se creen hombres de voluntad, de energía, de acción. Y se oyen horribles blasfemias en que el santo nombre que debe ser santificado se emplea como en aquella frase que se lee en el *Satiricón*, de Petronio, de un hombre que *putabat se coleum Jovis tenere* (II, 4). Pero ¿es eso voluntad?

La palabra española "voluntad" es una palabra sin raíces vivas en la lengua corriente y popular. En francés, *volonté* está cerca de *vouloir*, latín vulgar *volere*, clásico *velle*. Pero en español no tenemos derivado de esta raíz latina. Por *vouloir* decimos *querer*, del latín *quacrere*, buscar, y de *querer* tenemos el sustantivo *querencia*, que no se aplica más que a las bestias y significa el apego que cobran a un lugar o a una persona. Lo que en español sale de los órganos de la virilidad no es la voluntad sino el deseo, *la gana*.

¡Gana! ¡Admirable palabra! Gana, término de origen germánico probablemente —aunque el español sea la lengua latina más latina, más que el italiano; la que contiene menos elementos germánicos—, *gana* es algo como deseo, humor, apetito. Hay *ganas*, en plural, de comer, de beber y de librarse de las sobras de la comida y de la bebida. Hay *ganas* de trabajar y, sobre todo, *ganas* de no hacer nada. Como decía el otro: "No es que no tenga *ganas* de trabajar, es que tengo *ganas* de no trabajar". Y la *gana* de no hacer es *desgana*. La virilidad marcha a su suicidio,

marcha por vía de soledad, de eunuquismo. Lo que ocurre a menudo con los abúlicos voluntariosos.

¡Con cuánto acierto y cuán hondamente se ha podido hablar de lujuria espiritual! De esa lujuria de solitario onanista a la manera del pobre Huysmans, otro agonizante más, cuando se puso *en route* buscando la fe cristiana monástica, la fe de los solitarios que renuncian a la paternidad carnal. “No me da la real gana, no me da la santísima gana”, dice un español. Y dice también: “Eso no me sale de... la virilidad” (por eufemismo). Pero ¿qué?, ¿cuál es la fuente de la real y santísima gana?

La gana, ya lo hemos dicho, no es una potencia intelectual, y puede acabar en des-gana. Engendra, en vez de voluntad, la *noluntad*, de *nolle*, no querer. Y la *noluntad*, hija de la *desgana*, conduce a la nada.

¡Nada!, otra palabra española henchida de vida, de resonancias abismáticas, que el pobre Amiel —otro agonizante solitario, ¡y cómo luchó con la virilidad!— graba en español en su “Diario íntimo”. ¡Nada! Es a lo que vienen a dar la fe de la virilidad y la virilidad de la fe.

¡Nada! Así es como se ha producido ese especial nihilismo español —más valdría llamarle *nadismo*, para diferenciarle del ruso— que asoma ya en San Juan de la Cruz, que reflejaron pálidamente Fenelón y madame Guyon y que se llama *quietismo* en el español aragonés Miguel de Molinos. Nadismo que nadie ha definido mejor que el pintor Ignacio Zuloaga cuando, enseñando a un amigo su retrato del botero de Segovia, un monstruo a lo Velázquez, un enano disforme y sentimental, le dijo: “¡Si vieras qué filósofo!... ¡No dice nada!” No es que dijera que no hay nada o que todo se reduce a nada, es que no decía nada. Era acaso un místico sumergido en la noche oscura del espíritu de San Juan de la Cruz. Y acaso todos los monstruos de Velázquez son mis-

ticos de ese género. Nuestra pintura española, ¿no sería la expresión más pura de nuestra filosofía viril? El botero de Segovia, al no decir nada de nada, se ha librado de la obligación de pensar, es un verdadero librepensador (1).

¿Fe de virilidad? Hay lo que podríamos llamar más bien que fe, más bien que voluntad de creer, ganas de creer. Y esto sale de la carne, la cual, según el Apóstol, desea contra el espíritu (Gal. v, 17). Y aun cuando hable de *voluntad de la carne*, *θελήματα τῆς σαρκός* (Efes., II, 3). De la carne, que se pone triste después que ha sembrado y mientras toda la creación gime (Rom. VIII, 22). Y, sin embargo, hay que propagar la carne. Y al mismo tiempo hay que economizar virilidad para engendrar hijos de espíritu. ¿Por cuales nos salvaremos? ¿Por los de la carne en la resurrección de la carne, o por los del espíritu en la inmortalidad del alma? ¿No son acaso en el fondo dos sobrevivencias contradictorias entre sí?

La carne, sin embargo, según San Bernardo —precursor de la piedad naturalista franciscana, tan tierna para con el “hermano puerco”, que es el cuerpo—, es una compañera muy buena y muy fiel del espíritu bueno, “*bonus plane fidusque comes caro spiritui bono*” (*De diligendo Deo*, capítulo XI). ¿Y habrá que recordar el *mens sana in corpore sano* de Juvenal? Pero acaso el cuerpo perfectamente sano tiene un alma abismada en la nada, como la del botero de Segovia.

¡Ganas de creer! San Juan de la Cruz nos habla del “apetito de Dios” (*Subida del Monte Carmelo*, libro I, cap. x). Y este apetito mismo de Dios, cuando Dios no lo inspira, es decir, cuando no viene de la

¹ Sobre este tema véase el escrito titulado “Filósofos del silencio”, aparecido en 1915, y que figura en el tomo XI de esta edición de *Obras Completas*, págs. 603-608. (N. del E.)

gracia, "tiene la misma sustancia y naturaleza que si fuera acerca de materia y objeto natural", y "no es más que natural y lo será si Dios no lo informare" (Llama, coment. del verso IV de la estrofa III. Véase Jean Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, París, Alcan, 1924, lib. IV, capítulo IV: "El apetito de Dios no es siempre el apetito según Dios".)

El apetito es ciego, dice el místico. Pero si es ciego, ¿cómo puede creer, puesto que creer es ver? Y si no ve, ¿cómo puede afirmar o negar

"Todo lo que hay en el mundo es o concupiscencia de la carne, o concupiscencia de los ojos, o soberbia de la vida", dice la primera de las epístolas atribuidas al apóstol Juan (II, 15-16). Y es concupiscencia de la carne, tanto como buscar a Dios en el mundo, buscarlo para que nuestra carne resucite. Y si es locura agónica querer propagar el cristianismo por la espada, a cristazos, por cruzadas, es locura agónica quererlo propagar engendrando carnalmente cristianos por proselitismo carnal, propaganda vegetativa.

La cruzada es también virilidad. Procede del libre albedrío y no de la gracia. Y toda cruzada es uno de los actos más agónicos del cristianismo. El que va a imponer una fe a otro por la espada, lo que busca es convencerse a sí mismo. Pide señales, pide hacer un milagro para sostener su fe. Y toda cruzada por la espada acaba por producir la conquista del conquistador por el conquistado, y el conquistador se hace nadista.

Hay que economizar virilidad en un celibato. Es decir, en un monacato activo. El autor de la *Peau de Chagrin*, Honorato de Balzac, que nos ha dejado tantos hijos del espíritu —todo un pueblo—, sin que sepamos que haya dejado uno solo de carne, en un profundo estudio de la vida de provincia, "vida de

ganas”, *El Cura de Tours*, donde leemos aquellas admirables líneas sobre *la città dolente* de las doncellas viejas a propósito de mademoiselle Salomon, que se hizo madre quedando virgen, Balzac, al fin de esa joya psicológica, escribió una página imperecedera sobre el celibato. Vese allí, ante todo, a Hildebrando, el terrible Papa —sólo un célibe puede ser infalible, sólo el que economiza su virilidad carnal puede afirmar o negar imprudentemente—, diciendo: “¡En nombre de Dios te excomulgo!”, y pensando: “¡Dios en mi nombre, te excomulga! *Anathema sit!*”

Y se habla allí de “el egoísmo aparente de los hombres que llevan una ciencia, una nación o leyes en su seno... para parir pueblos nuevos o para producir ideas nuevas”; es lo que Balzac llama “la maternidad de las masas”. La maternidad y no la paternidad. Lo mismo que no dice “engendrar”, sino “parir” (*enfanter*) pueblos nuevos. Y añade que deben unir en sus poderosas cabezas “las tetas de la mujer a la fuerza de Dios”. La fuerza de Dios es virilidad. ¿Dios es macho o hembra? En griego, el Espíritu Santo es neutro, pero se identifica con Santa Sofía, la Santa Sabiduría, que es femenino.

Hay que economizar virilidad. ¿Pero resuelve esto la agonía? “La agonía” es el título de la última parte del terrible estudio filosófico —así le llamó su autor— de la *Pean de Chagrin*, al fin del cual el protagonista, es decir, el que lucha, que agoniza en primera fila, Rafael de Valentin, muere sobre su mujer, Paulina, mordéndole el seno. Y ella, Paulina, dice al viejo servidor de Jonatás: “¡Qué quiere usted!... Es mío, yo lo he matado. ¿Es que no lo había yo ya previsto?”

Y que el lector no se asombre de que nos refiramos en este estudio sobre la agonía del cristianismo a esas obras de Honorato de Balzac, que fué un evan-

gelista, un cristiano a su manera. Y volvemos al apóstol San Pablo.

El apóstol Pablo no conocía mujer (I Cor., VII, 1), y recomendaba a los que fueran de ello capaces abstenerse de ella. Gracias a esta continencia pudo engendrar en Cristo Jesús por el Evangelio (I Cor., IV, 15) no hijos de carne, sino hijos de Dios (Rom., IX, 8), hijos de la mujer libre y no de la sierva (Gal., IV, 23). A los que tenían mujer les recomendaba vivir como si no la tuviesen (I Cor., VII, 29). Pero para el que se sentía débil, para el que no hacía el bien que quería, sino el mal que no quería (Romanos, VII, 19), no la voluntad del espíritu que viene de Dios, sino la gana de la carne hija de la tierra, más le valía casarse que abrasarse (I Cor., VII, 9), y la mujer es un remedio a la concupiscencia.

¡Un remedio a la concupiscencia! ¡Pobre mujer! Ella, a su vez, se salva haciendo hijos (I Tim., II, 9), si es que no sabe hacer otra cosa. Porque el hombre no viene de la mujer, sino la mujer viene del hombre (I Cor., XI, 9, Efes., v. 23), puesto que Eva fué hecha de una costilla de Adán. Sin embargo, la Virgen Madre, de la cual el viril Apóstol de los gentiles no habla jamás, claro está, no nació de una costilla del Cristo, sino éste, el Cristo, nació de una mujer (Gal., IV, 4).

¡El Cristo nació de una mujer! Y hasta el Cristo histórico, el que resucitó de entre los muertos. Pablo nos cuenta cómo fué Pedro, por quién fué visto el Cristo —no dice que Pedro le viera, sino que el Cristo fué visto por Pedro, en pasiva—, y el último por quién fué visto fué por él, por Pablo, “el menor de los apóstoles” (I Cor., XV, 8). Pero el cuarto Evangelio, el que a quien llamaría el Evangelio femenino, nos cuenta que la primera persona a quien se apareció el Cristo resucitado fué una mujer, María Magdalena, y no un hombre (Juan XX, 15-17). El Cristo

fué visto por Pedro, oído por la Magdalena. Cuando ésta le tuvo delante, en cuerpo espiritual, en visión, no le reconoció hasta que, habiéndole oído que decía amorosamente: “¡María!”, ella respondió: “¡Rabuní!”, es decir, “¡Maestro!” Y el Cristo, que no era una pura visión, una figura que no dice nada, sino el Verbo, la Palabra, le habló. Y Jesús dijo en seguida a la Magdalena: “No me toques”. El que tenía necesidad de tocar para creer era un hombre, Tomás. Este tenía necesidad de ver en las manos de Jesús las señales de los clavos y tocarlas con el dedo, ver con el toque. Y es a quien Jesús dijo: “Si no hubieras visto, no habrías creído. ¡Bienaventurados los que creen sin ver!” (Juan, xx, 24-30). Y así es como se dice que la fe consiste en creer lo que no se ha visto, sino oído. Y el Cristo, después de haber dicho a la Magdalena: “No me toques”, le dijo: “No he subido todavía hacia mi Padre. Ve a buscar a mis hermanos y díles que subo hacia mi Padre y el vuestro, mi Dios y vuestro Dios.” Y María se fué a contar lo que había visto y, sobre todo, lo que había oído.

La letra se ve, pero la palabra se oye, y la fe entra por el oído. Pablo mismo, cuando fué arrebatado a los cielos, oyó “dichos indecibles”. La Samaritana oyó al Cristo, y Sara, ya vieja, tuvo un hijo por la fe, y Raab, la prostituta, por la fe se salvó (Hebreos, xi, 11-31). ¿Qué más? No es una mujer, sino un eunuco, el eunuco etíope, valido de la reina Candace, el que leía a Isaías y creyó por lo que oyera de boca del apóstol Felipe (Hechos, viii, 26-40).

La fe es pasiva, femenina, hija de la gracia, y no activa, masculina y producida por el libre albedrío. La visión beatífica es buena para la otra vida; pero ¿es visión o audición? La fe en este mundo viene de Cristo, que es el que resucita, y no de la carne (Róm., xi, 7); del Cristo que fué virgen, cuerpo de

que los cristianos son miembros (1 Cor., vi, 15) según la polémica pauliniana.

La mitología pagana nos presenta un varón, un dios macho, que tiene, sin obra de mujer, una hija. Es Júpiter pariendo a Minerva, pero por la cabeza.

¿Y la fe? La fe verdaderamente viva, la que vive de dudas y no las “sobrepuja”, la fe de un Renan, es una voluntad de saber que cambia en querer amar, una voluntad de comprender que se hace comprensión de voluntad, y no unas ganas de creer que acaban por virilidad en la nada. Y todo esto en agonía, en lucha.

La mitología pagana nos presenta a un varón, a un minidad, la mujer, y la Virgen María, madre de la fe también, y madre de la fe por virginidad.

“Creo, socorre mi incredulidad” (Mar. ix, 24). Creo, quiere decir “quiero creer”, o, mejor, “tengo ganas de creer”, y representa el momento de la virilidad, el del libre albedrío, que Lutero llamó “siero albedrío”, *seruum arbitrium*. “Socorre mi incredulidad”, representa el momento de la feminidad, que es el de la gracia. Y la fe, aunque el P. Jacinto quisiera creer otra cosa, proviene de la gracia y no del libre albedrío. No cree el que tiene ganas de creer. La virilidad sola es estéril. En cambio, la religión cristiana ha concebido la maternidad pura, sin concurso de hombre, la fe de gracia pura, de gracia eficaz.

¡La fe de gracia pura! El Angel del Señor entró en el cuarto de María, y saludándola le dijo: “No temas, María, has hallado gracia ante Dios”, y le anunció el misterio del nacimiento de Cristo. Y ella le preguntó cómo podía ser eso, pues que no había conocido hombre, y el ángel se lo explicó. Y ella: “He aquí la esclava del Señor, hágase en mí según tu palabra”. Y el ángel se fue (Luc., i, 26-39).

Llena de gracia: *κεχαριτωμένη*. No se llama así (Lucas, I, 28) más que a una mujer, al símbolo de la feminidad pura, de la maternidad virginal, a la que no tuvo que “sobrepujar” las dudas, porque no las tuvo, ni tuvo menester de virilidad. “¡Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos! ¡Bienaventurados los puros de corazón porque ellos verán a Dios!” (Mat., v, 3 y 8.)

Se llama “hilos de la Virgen” a ciertos hilillos que flotan al viento y sobre los que ciertas arañas que Hesiodo (*Los trabajos y los días*, 777) llama volantes se lanzan al aire libre y hasta al huracán. Hay simientes aladas, vilanos; pero estas arañas hilan de sus propias entrañas esos hilos, esos livianos estambres en que se lanzan al espacio desconocido. ¡Terrible símbolo de la fe! Porque la fe depende de hilos de la Virgen.

Cuéntase que cuando el escorpión se ve rodeado de llamas y amenazado de perecer en el fuego se hunde su propio aguijón envenenado en la cabeza. Nuestro cristianismo y nuestra civilización, ¿no son un suicidio de este género?

El Apóstol dice de la polémica de la agonía que el que lucha, el que agoniza, lo domina todo: *πᾶς δὲ ὁ ἀγωνιζόμενος πάντα ἐγκρατεύεται* (I Cor., IX, 25). También él, Pablo, combatió su buen combate, agonizó su buena agonía. *τὸν καλὸν ἀγῶνα ἠγωνίσμαί* (II Tim., IV, 7). ¿Venció? En esta lucha, vencer es ser vencido. El triunfo de la agonía es la muerte, y esta muerte es acaso la vida eterna. Hágase tu voluntad, así en la Tierra como en el Cielo, y hágase en mí según tu palabra. El acto de engendrar es también una agonía.

VII

EL SUPUESTO CRISTIANISMO SOCIAL

¿Qué es eso del cristianismo social? ¿Qué es eso del reinado social de Jesucristo, con que tanto nos marean los jesuitas? ¿Qué tiene que ver la cristianidad, la verdadera cristiandad, con la sociedad de aquí abajo, de la tierra? ¿Qué es eso de la democracia cristiana?

“Mi reino no es de este mundo” (Juan, XVIII, 36), dijo el Cristo cuando vió que no llegaba el fin de la historia. Y también: “Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios” (Luc., XX, 25). Pero hay que recordar en qué condiciones se pronunció esta sentencia cardinal.

Los que lo perseguían para perderle, acordaron preguntarle si era o no lícito pagar tributo al César, al invasor, al enemigo de la patria judía, que era la autoridad. Si decía que sí, presentaríanle al pueblo como un mal judío, como un mal patriota, y si decía que no, acusaríanle como sedicioso ante las autoridades cesáreas. Al recibir la pregunta, Jesús pidió una moneda y, mostrando la efigie del ruño, preguntó: “¿De quién es la efigie?” “Del César”, le dijeron. Y él: “Pues bien: dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios”. Que puede entenderse: primero, dad al César, al mundo, a la so-

ciudad, el dinero, que es del César, del mundo, de la sociedad, y a Dios, el alma, que ha de resucitar en el cuerpo. Sacudióse así de todo problema económico-social él, que había dicho que es más difícil que entre un rico en el reino de los cielos que el que pase un camello por el ojo de una aguja; y mostró que su buena nueva nada tenía que ver con cuestiones económicas o con cuestiones nacionales, nada con democracia o demagogia internacional y nada con nacionalismo.

En el cuarto Evangelio se nos dice la razón por la que los escribas y fariseos hicieron condenar al Cristo. Mejor que la razón, el pretexto. Fué por anti-patriota. "Se reunieron, pues, los sumos sacerdotes y los fariseos en concejo y dijeron: ¿Qué vamos a hacer?, porque este hombre hace muchas señales; si le dejamos así, todos creerán en él y vendrán los romanos y nos suprimirán el lugar y la raza". Y uno de ellos, Caifás, que era el sumo sacerdote de aquel año, les dijo: "Vosotros no sabéis nada, ni pensáis que os conviene que muera un hombre por el pueblo y no que perezca toda la raza". (Juan, XI, 47-51).

De donde se ve que buscaban perderle por anti-patriota, porque su reino no era de este mundo, porque no se preocupaba ni de economía política, ni de democracia, ni de patriotismo.

Pero después de Constantino, cuando empezó la romanización de la cristiandad, cuando empezó a querer convertirse la letra, no el verbo, del Evangelio en algo así como una ley de las Doce Tablas, los Césares se pusieron a querer proteger al Padre del Hijo, al Dios del Cristo y de la cristiandad. Y nació esa cosa horrenda que se llama el Derecho Canónico. Y se consolidó la concepción jurídica, mundana, social del supuesto cristianismo. San Agustín, el hombre de la letra, era ya un jurista, un leguleyo. Lo

era San Pablo. A la vez que un místico. Y el místico y el jurista luchaban en él. De un lado, la ley; de otro, la gracia.

Derecho y deber no son sentimientos religiosos cristianos, sino jurídicos. Lo cristiano es gracia y sacrificio. Y eso de la democracia cristiana es algo así como química azul. ¿Es que puede ser cristiano lo mismo el que sostiene la tiranía que el que apoya la democracia o la libertad civil? Es que el cristiano, en cuanto cristiano, no tiene que ver con eso.

Pero como el cristiano es hombre en sociedad, es hombre civil, es ciudadano, ¿puede desinteresarse de la vida social y civil? ¡Ah!, es que la cristiandad pide una soledad perfecta; es que el ideal de la cristiandad es un cartujo que deja padre y madre y hermanos por Cristo, y renuncia a formar familia, a ser marido y a ser padre. Lo cual, si ha de persistir el linaje humano, si ha de persistir la cristiandad en el sentido de comunidad social y civil de cristianos, si ha de persistir la Iglesia, es imposible. Y esto es lo más terrible de la agonía del cristianismo.

No puede actuarse en la historia lo que es anti-histórico, lo que es la negación de la historia. O la resurrección de la carne o la inmortalidad del alma, o el verbo o la letra, o el Evangelio o la Biblia. La historia es enterrar muertos para vivir de ellos. Son los muertos los que nos rigen en la historia, y el Dios del Cristo no es Dios de muertos, sino de vivos.

El puro cristianismo, el cristianismo evangélico, quiere buscar la vida eterna fuera de la historia, y se encuentra con el silencio del universo, que aterraba a Pascal, cuya vida fué agonía cristiana.

Y en tanto, la historia es el pensamiento de Dios en la tierra de los hombres.

Los jesuitas, los degenerados hijos de Iñigo de Loyola, nos vienen con la cantinela esa del reinado social de Jesucristo, y con e e criterio político quie-

ren tratar los problemas políticos y los económico-sociales. Y defender, por ejemplo, la propiedad privada. El Cristo nada tiene que ver ni con el socialismo ni con la propiedad privada. Como el costado del divino antipatriota que fué atravesado por la lanza, y de donde salió sangre y agua que hizo creer a un soldado ciego, nada tiene que ver con el Sagrado Corazón de los jesuítas. El soldado era ciego. ¡claro!, y vió en cuanto le tocó la sangre del que dijo que su reino no era de este mundo.

¡Y esos otros pobres diablos —diablo, *diabolos*, quiere decir acusador— que dicen que Jesús fué un gran demócrata, un gran revolucionario o un gran republicano! La pasión del Cristo sigue. Porque la pasión y grande es tener que sufrir el que unos le quieran hacer radical-socialista y los otros bloc-nacionalista, el que éstos le quieran hacer francmasón y aquéllos jesuítas. Lo que fué el Cristo fué un judío antipatriota para los sumos sacerdotes, escribas y fariseos del judaísmo.

“Lo cierto es que para un sacerdote que deja la Iglesia es grande la tentación de hacerse demócrata... Tal fué el destino de Lamennais. Una de las grandes corduras del abate Loyson ha sido resistir en este punto a todas las seducciones y rehusarse a las caricias que el partido avanzado no deja jamás de prodigar a los que rompen con los lazos oficiales”. Así dice Renan (*Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, página 195). Pero el abate Loyson, o mejor, el padre Jacinto, se casó y crió familia, y tuvo hijos, y se hizo ciudadano, y al verse reproducido en la carne de otros, sin esperar a su propia resurrección, debió sentir nacer el anhelo de la inmortalidad en la historia y, con ello, la preocupación por los problemas sociales.

No se olvide, dicho sea con toda reverencia, que el

Cristo fué soltero. Por ello debía parecer antipatriota a sus compatriotas bíblicos.

No, no; la democracia, la libertad civil, o la dictadura, la tiranía, tienen tan poco que ver con el cristianismo como la ciencia; la obra social del catolicismo belga, verbigracia, tan poco como Pasteur.

No es misión cristiana la de resolver el problema económico social, el de la pobreza y la riqueza, el del reparto de los bienes de la tierra; y esto, aunque lo que redima al pobre de su pobreza redimirá de su riqueza al rico, lo mismo que lo que redima al esclavo redimirá al tirano, y que hay que acabar con la pena de muerte para rescatar no al reo, sino al verdugo. Pero esto no es misión cristiana. El Cristo llama lo mismo a pobres y a ricos, a esclavos y a tiranos, a reos y a verdugos. Ante el próximo fin del mundo, ante la muerte, ¿qué significan pobreza y riqueza, esclavitud y tiranía, ser ejecutado o ejecutar una sentencia de muerte?

“Siempre habrá pobres entre vosotros”, dijo el Cristo. Y no, como aparentan creer algunos de los que se llaman cristianos sociales, para que se pueda ejercer la limosna, lo cual llaman caridad, sino porque siempre habrá sociedad civil, padres e hijos, y la sociedad civil, la civilización, lleva consigo la pobreza.

En España, el mendigo pide una limosnita por amor de Dios, y cuando no se le da la limosna, se le contesta: “¡Perdone, por Dios, hermano!” Y como el mendigo pide por Dios, se le llama pordiosero. Y como el otro, el supuesto rico, le pide perdón por Dios, podría llamársele también pordiosero. Y por dioseros los dos.

El P. Jacinto escribía el 13 de mayo de 1901 en Jerusalén: “La señora Yakovlew, mujer del cónsul ruso de Jerusalén, se lamenta, como nosotros, de que las iglesias cristianas hayan hecho de Jerusalén la

ciudad de la ignorancia, de la suciedad, de la pereza y de la mendicidad. Y será lo mismo donde quiera que gobiernen los curas. Véase *Lourdes*, de Zola. La señora Yakovlew dice que hemos calumniado a los antiguos griegos y romanos. Tenían la idea de un Dios único y sus estatuas no eran más que símbolos. Las costumbres no eran tampoco más corrompidas que hoy, y la dignidad del carácter y de la vida era mayor. Entonces, ¿qué es lo que ha venido a hacer el cristianismo?"

Ciertamente que no a acabar con la ignorancia ni con la suciedad, ni a introducir dignidad en el carácter y en la vida, eso que los hombres de mundo llaman dignidad.

Un cura español, Jaime Balmes, escribió un libro sobre *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización*. Pues bien: podrá juzgarse al protestantismo y al catolicismo en sus relaciones con la civilización; pero la cristiandad, la cristiandad evangélica, nada tiene que hacer con la civilización. Ni con la cultura.

Ni con la cultura latina, con c minúscula y curva y redondita, ni con la *Kultur* germánica, con K mayúscula y de cuatro puntas derechas, como las de un caballo de frisa.

Y como sin civilización y sin cultura no puede vivir la cristiandad, de aquí la agonía del cristianismo. Y la agonía también de la civilización cristiana, qué es una contradicción íntima. Y de esa agonía viven los dos: el cristianismo y la civilización que llamamos grecorromana u occidental. La muerte de uno de ellos sería la muerte del otro. Si muere la fe cristiana, la fe desesperada y agónica, morirá nuestra civilización; si muere nuestra civilización, morirá la fe cristiana. Y tenemos que vivir en agonía.

Las religiones paganas, religiones de Estado, eran políticas; el cristianismo es apolítico. Pero como des-

de que se hizo católico, y además romano, se paganizó, convirtiéndose en religión de Estados— ¡y hasta hubo un Estado Pontificio!—, se hizo político. Y se engrandeció su agonía.

¿El cristianismo es pacifista? He aquí una pregunta que nos parece que carece de sentido. El cristianismo está por encima, o, si se quiere, por debajo de esas distinciones mundanas y puramente morales, o acaso no más que políticas, de pacifismo y belicismo, de civilismo y militarismo; de *si vis pacem, para bellum*: si quieres paz, prepara la guerra; que se convierte en *si vis bellum, para pacem*: si quieres guerra, prepara la paz; prepárate a ella en la paz.

Ya vemos que el Cristo dijo que no venía a traer disensión en las familias, sino fuego πῦρ. y división, διαμερισμόν y además espada, μάχαιραν (Mat., x, 34). Pero cuando, sorprendido en el monte de los Olivos por los que iban a prenderle, le preguntaron los suyos si se defenderían con espada, les contestó que lo dejasen *por entonces*, y curó a uno a quien le hirieron en una oreja (Luc., xxii, 50-52). Y a Pedro, que sacó la espada e hirió a un siervo del sumo sacerdote, Malco, le reprendió, diciéndole: “¡Mete la espada en la vaina, pues todos los que cogen espada, por la espada perecerán!” (Mat., xxvi, 51-53; Juan xviii, 11).

El cuarto Evangelio, el que se llama de Juan, es el único que nos dice que quien sacó la espada para defender con ella al Maestro fué Simón Pedro, la piedra sobre que se supone fué construída la Iglesia Católica Apostólica Romana, el supuesto fundador de la dinastía que estableció el poder temporal de los Papas y que predicó las cruzadas.

Pasa el cuarto Evangelio por ser el menos histórico en el sentido materialista o realista de la historia; pero en el sentido hondo, en el sentido idealista y personal, el cuarto Evangelio, el simbólico, es mucho más histórico que los sinópticos, que los otros

tres. Ha hecho y está haciendo mucho más la historia agónica del cristianismo.

Y en éste, el más histórico, por ser el más simbólico de los cuatro Evangelios y a la vez el más vivo de ellos, se le dice al simbólico fundador de la dinastía pontificia católica romana, que el que coge la espada, por la espada perecerá. En setiembre de 1870, las tropas de Víctor Manuel de Saboya entraron a espada en la Roma pontificia. Y se agravó la agonía del catolicismo, que había empezado el día en que se proclamó, en el Concilio del Vaticano, el dogma jesuítico de la infalibilidad pontificia.

Dogma militarista; dogma engendrado en el seno de una milicia, de una Compañía fundada por un antiguo soldado, por un militar que, después de herido e inutilizado para la milicia de espada, fundó la milicia de crucifijo. Y dentro de la Iglesia Romana, la disciplina, *discipulina*, en que el discípulo no aprende —*non discit*—, sino que recibe pasivamente la orden, el dogma; no la doctrina, no la enseñanza del maestro, y mejor que del maestro, del jefe, conforme al tercer grado de obediencia, que Loyola encarecía a los Padres y Hermanos de Portugal. ; Y ésta sí que es agonía!

¿Quiere alguien, pues, que la Iglesia Romana predique la paz? Hace poco que los obispos españoles, en un documento colectivo, le llamaban a la guerra por el protectorado civil —¡protectorado y civil!— que el reino de España, no la nación española, sigue en Marruecos, ¡la llamaban *cruzada*! Que cruzada tanto puede llamarse así por llevar los guerreros una cruz como emblema, como por machacar cabezas de infieles con una cruz esgrimida a modo de maza. ¡Terrible lucha!, ¡terrible agonía!

Cuando la Iglesia católica, pues, quiere mantenerse cristiana, no puede predicar ni la guerra ni la paz. Louis Veuillot: “Creemos que las ruinas de la

guerra se reparan menos difícilmente que las ruinas de la paz. Antes se restablece un puente, se vuelve a levantar una casa, se replanta una huerta que se derriba un lupanar. En cuanto a los hombres, esto rebrota ello solo y la guerra mata menos almas que la paz. En el *Syllabus* no hay artículo positivo contra la guerra. Es la paz, sobre todo, la que hace la guerra a Dios." (1).

No cabe escribir más blasfemias. ¿Las habría escrito después de Sedán? ¿Las escribiría hoy, en 1925? Tal vez, porque estos hombres no reconocen jamás haberse equivocado. En todo caso, la guerra funda más lupanares que la paz, y no es cosa segura que los hombres "esto rebrote solo" —¡esto!—, ni que la guerra mate menos almas que la paz. La guerra entristece y entenebrece el alma. Y la paz también. En el *Syllabus* podrá no haber artículo positivo contra la guerra; pero en el Evangelio los hay contra la guerra y contra la paz, por la guerra o por la paz. Y es que paz y guerra son cosas de este mundo, que no es el reino de Cristo. Abisag, la sumamita, nada tenía que ver ni con las obras de la paz salomónica ni con la guerra entre Salomón y Adonías.

La lucha del cristiano, su agonía, no es ni de paz ni de guerra mundanas. Y es inútil preguntar si el misticismo es acción o es contemplación, porque es contemplación activa y acción contemplativa.

Nietzsche hablaba de lo que está más allá del bien y del mal. El cristianismo está más allá de la guerra y de la paz. O mejor, más acá que la paz y la guerra.

La Iglesia romana, digamos el jesuitismo, predica una paz, que es la paz de la conciencia, la fe implícita, la sumisión pasiva. León Chestov (*La noche de Getsemaní*) dice muy bien: "Recordemos que las

¹ Dans *L'Univers*, 26 juin 1869. (Nota de la edición francesa.)

llaves terrenales del reino de los cielos correspondieron a San Pedro y a sus sucesores justamente porque Pedro sabía dormir y dormía mientras que Dios, descendido entre los hombres, se preparaba a morir en la cruz." San Pedro sabía dormir o dormía sin saberlo. Y San Pedro fué el que renegó del Maestro hasta que le despertó el gallo, que es el que despierta a los durmientes.

VIII

EL INDIVIDUALISMO ABSOLUTO

A todo esto nos dicen que desaparecerán juntos el cristianismo y la civilización occidental o greco-romana y que vendrá por el camino de Rusia y del bolchevismo otra civilización o, como quiera llamársela, una civilización asiática, oriental, de raíces budistas, una civilización comunista. Porque el cristianismo es el individualismo radical. Y, sin embargo, el verdadero padre del sentimiento nihilista ruso es Dostoyevsky, un cristiano desesperado, un cristiano en agonía.

Mas aquí tropezamos con que no hay conceptos más contradictorios en sí mismos, que más se presten a aplicaciones contradictorias, que los conceptos de individualismo y comunismo, así como los de anarquismo y socialismo. Es absolutamente imposible poner nada en claro con ello. Y los que con esos conceptos creen ver claro son espíritus oscuros. ¡Qué no haría la terrible dialéctica agónica de San Pablo con esos conceptos!

Como la individualidad es lo más universal, así no cabe entenderse en este terreno.

Los anarquistas, si quieren vivir, tienen que fundar un Estado. Y los comunistas tienen que apoyarse en la libertad individual.

Los más radicales individualistas fundan una comunidad. Los eremitas se unen y forman un monasterio, es decir, un convento de monjes, *monachos*, de solitarios. Solitarios que tienen que ayudarse unos a otros. Y dedicarse a enterrar sus muertos. Y hasta tienen que hacer historia, ya que no hagan hijos.

Sólo el ermitaño se acerca al ideal de vida individualista. Un hombre de ciencia español que cerca de los sesenta años se dedicó a aprender a andar en bicicleta, me decía que era éste el medio de locomoción más individualista. Y yo le repliqué: "No, don José, el medio de locomoción individualista es andar solo, a pie, descalzo y por donde no hay caminos". Es vivir solo, desnudo y en el desierto.

El P. Jacinto, de quien hablaremos, después de su ruptura con la Iglesia Católica Romana, escribía que la raza anglosajona es "la raza de la familia moral y fuerte, la raza de la personalidad enérgica y libre, la raza del cristianismo individual..." Esto de que el cristianismo protestante, sobre todo el calvinismo, es el del individualismo, se ha repetido mucho. Pero no cabe cristianismo individual más que en el celibato; el cristianismo dentro de la familia no es ya cristianismo puro, es compromiso con el siglo. Para seguir a Cristo hay que dejar padre, y madre, y hermanos, y esposa e hijos. Y si así se hace imposible la continuación del linaje humano, ¡tanto peor para éste!

Mas el monasterio universal es imposible; es imposible el monasterio que abarque a todos. Y de aquí dos clases de cristianos. Unos son los cristianos del mundo, los del siglo —*saecula* quiere decir generaciones—, los cristianos civiles, los que crían hijos para el cielo, y los otros son los puros cristianos, los regulares, los del claustro, los *monachos*. Aquéllos propagan la carne y, con ello, el pecado original; éstos propagan el espíritu solitario. Pero cabe llevar el

mundo al claustro, el siglo a la regla, y cabe guardar en medio del mundo el espíritu del claustro.

Unos y otros, cuando son religiosos, viven en íntima contradicción, en agonía. El monje que guarda virginidad, que se reserva la simiente de la carne, que cree ha de resucitar y que se deja llamar padre —si es monja, *madre*—, sueña en la inmortalidad del alma, en sobrevivir en la historia.

San Francisco de Asís pensaba que se hablaría de él. Bien que San Francisco de Asís no era propiamente un solitario, un monje, *monachus*, sino que era un hermanito, *fratello*, un fraile. Y, por otra parte, el cristiano civil, ciudadano, padre de familia, mientras vive en la historia, piensa si acaso no peligrará su salvación. Y si es trágico el hombre mundano que se encierra —o le encierran más bien— en un monasterio, es más trágico el monje de espíritu, el solitario que tiene que vivir en el siglo.

El estado de virginidad es para la Iglesia Católica Apostólica Romana un estado en sí más perfecto que el de matrimonio. Que aunque haya hecho de éste un sacramento, es como una concesión al mundo, a la historia. Pero los vírgenes y las vírgenes del Señor viven angustiados por el instinto de paternidad y de maternidad. En un convento de monjas hay el culto frenético al niño Jesús, al Dios niño.

¿Podría llegar la cristiandad —acaso la humanidad— a constituirse como una colmena o un hormiguero: con padres y madres, de un lado, y obreras estériles, neutras, del otro? En la colmena y en el hormiguero, las abejas y las hormigas neutras —¿por qué se les hace femeninas y se les supone hembras, y no machos abortados?— son las que trabajan y son las que crían a la generación de los sexuados. Son las tías maternas. O los tíos paternos, si queréis. Entre nosotros, los padres y las madres suelen ser los que trabajan para mantener a su prole: son los pro-

letarios los que hacen vivir la carne, los que producen, los productores que perpetúan la vida material. Pero ¿y la vida espiritual? En los pueblos católicos son los monjes y las monjas, son los tíos paternos y las tías maternas los que mantienen la tradición religiosa cristiana, los que educan a la juventud. Pero como tienen que educarla para el mundo, para el siglo, para ser padres y madres de familia, para la vida civil, política, de aquí la contradicción íntima de su enseñanza. Una abeja podrá enseñar a otra abeja a construir una celda, pero no puede enseñar a un zángano a fecundar a la reina.

Y esta íntima contradicción de la enseñanza monástica, dada a futuros ciudadanos, llega a su colmo en la Compañía llamada de Jesús. Los jesuitas no gustan de que se les llame ni monjes ni frailes. Monje es un benedictino o un cartujo; fraile es un franciscano o un dominico. Pero desde que los jesuitas, para combatir la Reforma, que fué la que secularizó y generalizó la enseñanza primaria, se dedicaron a educar seculares, ciudadanos, futuros padres de familia, las demás órdenes religiosas les han seguido y se han jesuitizado. Acabando por tomar el oficio de la enseñanza pública como una industria: la industria pedagógica. En vez de pedir limosna se hacen maestros de escuela.

Y así, el cristianismo, el verdadero cristianismo, agoniza en manos de esos maestros del siglo. La pedagogía jesuítica es una pedagogía profundamente anticristiana. El jesuita odia la mística. Su doctrina de la obediencia pasiva, de los tres grados de obediencia, tal como la expuso Iñigo de Loyola en su célebre carta a los Padres y Hermanos de Portugal, es una doctrina anticristiana, y en el fondo, anticivil. Con ese género de obediencia, la civilización se haría imposible. Y se haría imposible el progreso.

El 24 de febrero de 1911 el P. Jacinto escribió

en su Diario: "Europa está condenada, y quien dice Europa, dice la cristiandad. No le hace falta para perecer el peligro amarillo, ni aun doblándolo con el peligro negro; lleva en su seno los dos azotes que bastan para matarla: el ultramontanismo y la revolución. *Manc, Tecel, Fares*. Por lo cual hay que contentarse con *resistir* sin esperanza de vencer, y guardar, para un porvenir desconocido, la doble antorcha de la religión y de la civilización verdadera."

Dícese que Napoleón decía que un siglo después de él Europa sería cosaca o republicana, queriendo, sin duda, decir con esto algo muy parecido a lo que el P. Jacinto, un Napoleón a su modo —como éste hijo de Rousseau, aquél de Chateaubriand, y viene a ser lo mismo—, cuando hablaba de ultramontanos y revolucionarios. Lo que no comprendieron ni uno ni otro es que los cosacos se hiciesen republicanos y los republicanos cosacos, que el ultramontanismo se hiciese revolucionario y la revolución ultramontana. Ni uno ni otro previeron ni el bolchevismo ni el fascismo. Y toda la enorme confusión caótica que el pobre Spengler quiere explicar con la música arquitectónica de su *Hundimiento del Occidente* (*Der Untergang des Abendlandes*). Que no es otra cosa que la agonía del cristianismo.

Pero ¿el peligro amarillo, el peligro negro? El peligro no tiene color. ¿El peligro musulmán? En cuanto el mahometismo desértico tiene que actuar en la historia, en cuanto tiene que hacerse civil y político —y la guerra es, como decía muy bien Treitschke, la política por excelencia—, se cristianiza, se hace cristiano. Lo que quiere decir que se hace agónico. En el proselitismo agoniza.

Bien que el progreso es un valor civil, pero no religioso.

¿Y qué es eso del progreso? ¿Es que la historia tiene una finalidad humana o, mejor, divina? ¿Es

que no se acaba en cada momento? Para el Cristo y para los que con él creían en el próximo fin del mundo, eso del progreso carecía de sentido. No se progresa en santidad. No se puede ser hoy, en el siglo XX, más santo que se pudo ser en el siglo II o en el IV o en el XI. Un cristiano no cree que el progreso ayude a la salvación del alma. El progreso civil, histórico, no es un itinerario del alma a Dios. Y de aquí otra agonía para el cristianismo.

La doctrina del progreso es la del sobrehombre de Nietzsche; pero el cristiano debe creer que lo que hay que hacerse no es sobrehombre, sino hombre inmortal, o sea cristiano.

¿Hay progreso después de la muerte? He aquí una pregunta que ha debido dirigirse alguna vez el cristiano, que cree en la resurrección de la carne y a la vez en la inmortalidad del alma. Pero los más de los sencillos creyentes evangélicos gustan imaginarse la otra vida como un descanso, como una paz, como una quietud contemplativa; más bien como la "eternización de la momentaneidad" presente, como la fusión del pasado y del porvenir, del recuerdo y de la esperanza, en un sempiterno presente. La otra vida, la gloria, para los más de los sencillos creyentes, es una especie de monasterio de familias, de fansterio más bien.

El Dante es quien más se atrevió a trazarnos una pintura de las comunidades de ultratumba: la del Infierno, la del Purgatorio y la del Paraíso; pero allí réprobos y elegidos están solos y apenas si forman sociedad. Y si la forman, el Dante nos la pinta no como poeta cristiano, sino como político gibelino. Su *Divina Comedia* es una comedia bíblica y no evangélica. Y terriblemente agónica.

El desdén más profundo del Dante, el gran desdenoso, el que se apiadó de Francesca de Rímini, es para aquel Papa que renunció el papado, para aquel

pobre Celestino V, Pietro del Murrone, canonizado por la Iglesia Romana, aquel que hizo por cobardía la gran rehusa,

Che fece per viltate il gran rifiuto
(*"Infierno"*, III, 60.)

y a quien coloca a la entrada del Infierno entre los que no tienen esperanza de muerte, entre los que vivieron sin infamia y sin alabanzas, entre los pobres neutros que no lucharon, que no agonizaron y a los que hay que dejar pasar sin hablar de ellos:

non raggioniam di lor, ma guarda e passa.
(*"Infierno"*, III, 57.)

IX

LA FE PASCALIANA

Como una aplicación a un caso concreto de lo que vengo diciendo de la agonía del cristianismo, quiero hablaros de la agonía del cristianismo en el alma de Blas Pascal. Y voy a reproducir aquí, haciéndole seguir de breves adiciones, lo que sobre la fe pascaliana escribí en el número excepcional (abril-junio, 1923) de la *Revue de Métaphysique et de Morale*, dedicado al tercer centenario del nacimiento de Pascal, que fué el 19 de junio de 1623.

Decía así:

“La lectura de los escritos que nos ha dejado Pascal, y sobre todo la de sus *Pensamientos*, no nos invita a estudiar una filosofía, sino a conocer a un hombre, a penetrar en el santuario de universal dolor de un alma, de un alma enteramente desnuda, o mejor acaso de un alma en vivo, de un alma que llevaba cilicio. Y como el que emprende este estudio es otro hombre, corre el riesgo que señala Pascal mismo en su pensamiento 64: “No es en Montaigne, es en mí mismo donde encuentro todo lo que allí veo”. ¿Riesgo? No, no le hay. Lo que hace la fuerza eterna de Pascal es que hay tantos Pascales como hombres que al leerle le sienten y no se limitan a comprenderle. Y así es como vive en los que comulgan en su fe dolorosa. Voy, pues, a presentar mi Pascal.

“Como soy español, mi Pascal lo es también, sin duda. ¿Estuvo sometido a influencia española? En dos ocasiones, en sus *Pensamientos*, cita a Santa Teresa (499, 868) para hablarnos de su profunda humildad, que era su fe. Había estudiado a dos españoles: al uno, a través de Montaigne. Dos españoles, o mejor, dos catalanes: Raimundo de Sabiude y Martini, el autor de la *Pugio fidei christianae*. Pero yo, que soy vasco, lo que es ser más español todavía, distingo la influencia que sobre él hubieran ejercido dos espíritus vascos: el del abate de Saint-Cyran, el verdadero creador de Port-Royal, y el de Iñigo de Loyola, el fundador de la Compañía de Jesús. Y es interesante ver que el jansenismo francés de Port-Royal y el jesuitismo, que libraron entre sí tan ruda batalla, debieran uno y otro su origen a dos vascos. Fué acaso más que una guerra civil, fué una guerra entre hermanos y casi entre mellizos, como la de Jacob y de Esaú. Y esta lucha entre hermanos se libró también en el alma de Pascal.

“El espíritu de Loyola lo recibió Pascal de las obras de los jesuitas a quienes combatió. Pero acaso presintió en estos casuistas a torpes que destruían el espíritu primitivo de Ignacio.

“En las cartas de Iñigo de Loyola (de San Ignacio) hay una que no hemos podido olvidar nunca al estudiar el alma de Pascal, y es la que dirigió desde Roma el 26 de marzo de 1553 a los Padres y Hermanos de la Compañía de Jesús de Portugal, aquella en que establece los tres grados de obediencia. El primero “consiste en la ejecución de lo que es mandado, y no merece el nombre por no llegar al valor de esta virtud si no se sube al segundo de hacer suya la voluntad del Superior: en manera que no solamente haya ejecución en el efecto, pero conformidad en el afecto con un mismo querer y no querer... Pero quien pretenda hacer entera y perfecta obediencia de

sí mismo, ultra de la voluntad, es menester que ofrezca el entendimiento (que es otro grado, y supremo, de obediencia) no solamente teniendo un querer, pero teniendo un sentir mismo con el Superior, sujetando el propio juicio al suyo, en cuanto la devota voluntad puede inclinar el entendimiento". Porque "todo obediente verdadero debe inclinarse a sentir lo que su Superior siente". Es decir, creer verdadero lo que el Superior declara tal. Y para facilitar esta obediencia, haciéndola racional por un proceso escéptico (la *scepsis* es el proceso de racionalización de lo que no es evidente) (1), los jesuitas han inventado un probabilismo contra el que se alzó Pascal. Y se alzó contra él porque lo sentía dentro de sí mismo. El famoso argumento de la apuesta, ¿es otra cosa más que un argumento probabilista?

"La razón rebelde de Pascal resistía al tercer grado de obediencia; pero su sentimiento le llevaba a ella. Cuando en 1705 la Bula de Clemente XI *Vineam Domini Sabaoth*, declaró que en presencia de hechos condenados por la Iglesia no basta el silencio respetuoso, sino que hay que creer de corazón que lo decisión está fundada de derecho y de hecho, ¿se habría sometido Pascal si hubiera vivido todavía?

"Pascal, que se sentía interiormente tan poco sumiso, que no llegaba a domar su razón, que estaba acaso persuadido, pero no convencido, de los dog-

¹ El sentido que doy a esta palabra *scepsis* σκεψις, difiere bastante sensiblemente del que se da de ordinario al término *escepticismo*, por lo menos en España. *Scepsis* significa *robusta*, no *duda*, a menos que no se entienda por ésta la duda metódica a la manera de Descartes. El escéptico en este sentido se opone al dogmático como el hombre que busca se opone al hombre que afirma antes de toda rebusca. El escéptico estudia para ver qué solución pueda encontrar, y puede ser que no encuentre ninguna. El dogmático no busca más que pruebas para apoyar un dogma al que se ha adherido antes de encontrarlas. El uno quiere la caza, el otro la presa, y es en este sentido en el que hay que tomar la palabra *escepticismo* cuando la aplique aquí a los jesuitas y a Pascal, y es en este mismo sentido en el que denomino al probabilismo un *proceso escéptico*.

mas católicos, se hablaba a sí mismo de sumisión. Se decía que el que no se somete donde es menester (*où il faut*) no entiende la fuerza de la razón (268). Pero ¿y esa palabra *falloir* (ser menester)? Decíase que la sumisión es el uso de la razón, en lo que consiste el verdadero cristianismo (269), que la razón no se sometería si no juzgara que hay ocasiones en que debe someterse (270), pero también que el Papa aborrece y teme a los sabios que no le están sometidos por voto (873), y alzábase contra el futuro dogma de la infalibilidad pontificia (876), última etapa de la doctrina jesuítica de la obediencia de juicio, base de la fe católica.

”Pascal quería someterse, se predicaba a sí mismo la sumisión mientras buscaba *gimiendo*, buscaba sin encontrar, y el silencio eterno de los espacios infinitos le aterraba. Su fe era persuasión, pero no convicción.

”¿Su fe? Pero ¿en qué creía? Todo depende de lo que se entienda por fe y por creer. “*Es el corazón quien siente a Dios, no la razón, y he aquí lo que es la fe: Dios sensible al corazón, no a la razón*” (278). En otra parte nos habla “*de las personas sencillas que creen sin razonar*, y añade que “*Dios les da el amor de sí y el odio de ellos mismos, inclina sus corazones a creer*”, y en seguida que “*no se creería jamás con una creencia útil y de fe si Dios no inclinase el corazón*” (284). ¡Creencia útil! Henos aquí de nuevo en el probabilismo y la *apuesta*. ¡Util! No sin razón escribe en otra parte: “*Si la razón fuera razonable...*” (73). El pobre matemático “caña pensante” que era Pascal, Blas Pascal, por quien Jesús hubo derramado tal gota de su sangre pensando en él en su agonía (*Le mystère de Jésus*, 553), el pobre Blas Pascal buscaba una creencia útil que le salvara de su razón. Y la buscaba en la sumisión y en el hábito. “*Eso os hará creer y os*

contoccerá ("abétira").—*Pero eso es lo que temo.*—¿Y por qué? ¿Qué tenéis que perder?" (233). ¿Qué tenéis que perder? He aquí el argumento utilitario, probabilista, jesuítico, irracionalista. El cálculo de probabilidades no es más que la racionalización del azar, de lo irracional.

"¿Creía Pascal? Quería creer. Y la voluntad de creer, la *will to believe*, como ha dicho William James, otro probabilista, es la única fe posible en un hombre que tiene la inteligencia de las matemáticas, una razón clara y el sentido de la objetividad.

"Pascal se sublevaba contra las pruebas racionales aristotélicas de la existencia de Dios (242), y hacía notar que "*jamás autor canónico se ha servido de la naturaleza para probar a Dios*" (243): y en cuanto a los tres medios de creer que señalaba: la razón, la costumbre y la inspiración (245), basta leerle teniendo el espíritu libre de prejuicios para sentir que él, Pascal, no ha creído con la razón, no pudo jamás, aun queriéndolo, llegar a creer con la razón, no se hubo jamás convencido de aquello de que estuvo persuadido. Y ésta fué su tragedia íntima, y ha buscado su salvación en un escepticismo, al que quería, contra un dogmatismo íntimo, del que sufría.

"En los cánones del Concilio del Vaticano, el primer texto que fué dogmáticamente declarado infalible, se lanzó anatema contra el que niegue que se pueda demostrar racional y científicamente la existencia de Dios, aun cuando el que lo niegue crea en El (1). Y este anatema ¿no habría alcanzado a Pascal? Cabe decir que Pascal, como tantos otros, no creía acaso que Dios ex-siste, sino que in-siste, que le buscaba en el corazón, que no tuvo necesidad de El para su experiencia sobre el vacío ni para sus trabajos cien-

¹ *Naturali rationis humanae lumbae certi canones esse posse*

tíficos, pero que lo necesitaba para no sentirse, por falta de El, anonadado.

"La vida íntima de Pascal aparece a nuestros ojos como una tragedia. Tragedia que puede traducirse en aquellas palabras del Evangelio: "Creo, ayuda a mi incredulidad" (Marcos, IX, 23). Lo que evidentemente no es propiamente creer, sino querer creer.

"La verdad de que nos habla Pascal cuando nos habla de *conocimientos del corazón* no es la verdad racional, objetiva, no es la realidad, y él lo sabía. Todo su esfuerzo tendió a crear sobre el mundo natural otro mundo sobrenatural. Pero ¿estaba convencido de la realidad objetiva de esa sobrenaturaleza? Convencido, no; persuadido, tal vez. Y se sermoneaba a sí mismo.

"¿Y qué diferencia hay entre esa posición y la de los pirronianos, de aquellos pirronianos a los que tanto combatió porque se sentía pirroniano él mismo? Hay una, y es esta: que Pascal no se resignaba, no se sometía a la duda, a la negación, a la *scepsis*; que tenía necesidad del dogma y lo buscaba entonteciéndose. Y su lógica no era una dialéctica, sino una polémica. No buscaba una síntesis entre la tesis y la antítesis: se quedaba, como Proudhon, otro pascaliano a su manera, en la contradicción. "*Nada nos place más que el combate, pero no la victoria*" (135). Temía la victoria, que podía ser la de su razón sobre su fe. "*La más cruel guerra que Dios pueda hacer a los hombres en esta vida es dejarlos sin aquella guerra que vino a traer*" (498). Temía la paz. ¡Y con motivo! Temía encontrarse con la naturaleza, que es la razón.

"Pero en un hombre, en un hombre hecho y derecho, en un ser racional que tenga conciencia de su razón, ¿es que existe la fe que reconoce la posibilidad de demostrar racionalmente la existencia de Dios? ¿Es posible el tercer grado de obediencia, según

Iñigo de Loyola? Cabe responder: sin la gracia, no. ¿Y qué es eso de la gracia? Otra trágica escapatoria.

"Cuando Pascal se arrodillaba para rogar al Ser Supremo (233), pedía la sumisión de su propia razón. ¿Se sometió? Quiso someterse. Y no encontró el reposo más que con la muerte y en la muerte, y hoy vive en aquellos que como nosotros han tocado a su alma desnuda con la desnudez de su alma."

A esto tengo que añadir que Pascal, en relación con los solitarios de Port-Royal y solitario él mismo, no era un monje, no había hecho voto de celibato ni de virginidad, aunque hubiese muerto virgen, que no lo sabemos, y fué un hombre civil, un ciudadano y hasta un político. Porque su campaña contra los jesuitas fué, en el fondo, una campaña política, civilista, y sus *Provinciales*, son obra política. Y aquí tenemos otra de las contradicciones íntimas de Pascal, otra de las raíces de la agonía del cristianismo en él.

El mismo hombre que escribió los *Pensamientos* escribió las *Provinciales*, y brotaron de la misma fuente.

Nótese, primero, que les llamamos *Pensamientos* y no *Ideas*. La idea es algo sólido, fijo; el pensamiento es algo flúido, cambiante, libre. Un pensamiento se hace otro, una idea choca contra otra. Podría decirse acaso que un pensamiento es una idea en acción, o una acción en idea; una idea es un dogma. Los hombres de ideas, tenidos por ellas, rara vez piensan. Los *Pensamientos* de Pascal forman una obra polémica y agónica. Si hubiera escrito la obra apologética que se proponía, tendríamos muy otra cosa y una cosa muy inferior a los *Pensamientos*. Porque éstos no podían concluir nada. La agónica no es apologética.

Acabo de leer *La nuit de Gethsémani, essai sur la philosophie de Pascal*. (*Les Cahiers Verts, publiés sous la direction de Daniel Halévy*, París, Bernard Gras-

set, 1923), de León Chestov, un ruso, y entresaco esto: "... una apología debe defender a Dios ante los hombres; le es, pues, necesario reconocer, quiera que no, como última instancia, la razón humana. Si Pascal hubiera podido terminar su trabajo, no habría podido expresar sino lo que es aceptable para los hombres y su razón". Acaso; pero los hombres aceptan, quiéranlo o no, los *dérailonnements* de Pascal.

Creemos que Chestov se equivoca al decir que la historia es implacable para los apóstatas —Pascal fué un apóstata de la razón— y que a Pascal no se le escucha aunque ardan cirios ante su imagen. A Pascal se le escucha, y se le escucha en agonía; le escucha Chestov; por eso escribe su bello estudio.

"No es a Pascal —añade Chestov—, es a Descartes a quien se le considera como el padre de la filosofía moderna; y no es de Pascal, sino de Descartes, de quien aceptamos la verdad, porque ¿dónde se ha de buscar la verdad sino en la filosofía? Tal es el juicio de la historia: se admira a Pascal y se deja su camino. Es un juicio sin apelación." ¿Sí, eh? Pero no se deja el camino después de admirar, después de querer a uno. El *guarda e passa* dantesco es para aquellos a quienes se desdeña, no para aquellos a quienes se admira, es decir, se ama. ¿Y se busca la verdad en la filosofía? ¿Qué es filosofía? Acaso metafísica. Pero hay la *meterótica*, la que está más allá del amor, que es la *metagónica*, la que está más allá de la agonía y del sueño.

Las *Provinciales* brotaron del mismo espíritu, y son obra agónica; es otro tratado de contradicciones. El cristiano que allí se dirige contra los jesuitas, siente muy bien dónde está el lado humano, demasiado humano (*par trop humain*), el lado civil y social de éstos; siente que sin los acomodamientos de su laxa moralidad sería imposible la vida moral en el siglo; siente que la doctrina jesuítica de la gracia,

o, mejor, del libre albedrío, es la única que permite una vida civil normal. Pero siente que es anticristiana. La ética agustiniana, como la calvinista y la jansenista, contribuyen, tanto como la jesuítica, a la agonía del cristianismo.

Es que en el fondo, ética es una cosa y religión otra. Ya en la ética misma, o mejor en la moral—pues eso de ética suena a pedantería—, no es lo mismo ser bueno que hacer el bien. Hay quien se muere sin haber cometido trasgresión a la ley y sin haber deseado nada bueno. Y, en cambio, cuando el bandolero que moría crucificado junto a Jesús dijo al otro, que blasfemaba, pidiendo al Maestro que si era el Cristo les salvase: “¿Ni temes a Dios estando en el mismo juicio? Nosotros con justicia somos castigados, pues pagamos lo debido por lo que hicimos; pero éste nada criminal hizo”. Y volviéndose a El: “Jesús, acuérdate de mí cuando llegues a tu reino”. Y el Cristo le contestó: “En verdad te digo que hoy estarás conmigo en el paraíso” (Luc., XXIII, 39-44). El bandolero arrepentido a la hora de la muerte creía en el reino de Cristo, en el reino de Dios, que no es de este mundo; creía en la resurrección de la carne, y el Cristo le prometía el paraíso, el jardín bíblico en que cayeron nuestros primeros padres. Y un cristiano debe creer que todo cristiano, más aún, que todo hombre, se arrepiente a la hora de la muerte; que la muerte es ya, de por sí, un arrepentimiento y una expiación, que la muerte purifica al pecador. Juan Sala y Serrallonga, el bandido que cantó el egregio poeta catalán Juan Maragall, a la hora de morir en la horca para purgar todas sus culpas—ira, envidia, gula, lujuria, avaricia, robos, asesinatos...—, decía al verdugo: “Moriré rezando el credo; pero no me cuelgues hasta que no haya dicho: creo en la resurrección de la carne”.

Es que Pascal, en sus *Provinciales*, defendía los

valores morales, más bien de policía, frente a los valores estrictamente religiosos, consoladores, de los jesuitas. o es que éstos representaban una policía acomodaticia, de una moralidad casuística, frente a la pura religiosidad, y tan fácil es sostener una como otra tesis. Y es que hay dos policías, dos moralidades, y hay dos religiosidades. La duplicidad es la condición esencial de la agonía del cristianismo y de la agonía de nuestra civilización. Y si los *Pensamientos* y las *Provinciales* parecen oponerse entre sí, es que cada uno de ellos se opone a sí mismo.

León Chestov dice: "Podríase afirmar que Pascal, si no hubiera encontrado el "abismo", se habría quedado en el Pascal de las *Provinciales*". Pero es que encontró el abismo escribiendo las *Provinciales*, o mejor, las *Provinciales* brotaron del mismo abismo que los *Pensées*. Ahondando en la moral, llegó a la religión; escarbando en el catolicismo romano y en el jansenista, llegó el cristianismo. Y es porque el cristianismo está en el fondo del catolicismo y la religión en el fondo de la moral.

Pascal, el hombre de la contradicción y de la agonía, previó que el jesuitismo, con su doctrina de la obediencia mental pasiva, de la fe implícita, mataba la lucha, la agonía, y, con ella, la vida misma del cristianismo. Y era, sin embargo, él, Pascal, el que en un momento de desesperación agónica había dicho lo que de *celà vous abêtira* "eso os entontecerá". Pero es que un cristiano puede *s'abêtir*, puede suicidarse racionalmente; lo que no puede es *abêtir* a otro, matar a otro la inteligencia. Y es lo que hacen los jesuitas. Sólo que tratando de entontecer a los demás, se han entontecido ellos. Tratando a todos como a niños, ellos se han infantilizado en el más triste sentido. Y hoy apenas hay nada más tonto que un jesuita: por lo menos, un jesuita español. Todo lo de su astucia es pura leyenda. Los engaña cualquiera y se

creen las más gordas patrañas. Para ellos, la historia, la en curso, la viva, la del día, es una especie de comedia de magia. Creen en toda clase de tramoyas. Leo Taxil les engañó. Y en ellos no agoniza, esto es, no lucha, no vive el cristianismo, sino que está muerto y enterrado. El culto al Sagrado Corazón de Jesús, la *hierocardiocracia*, es el sepulcro de la religión cristiana.

“Eso no me lo preguntéis a mí, que soy ignorante; doctores tiene la Santa Madre Iglesia que os sabrán responder.” Así contesta a una pregunta el catecismo más en curso en España, el del P. Astete, un jesuita. Y los doctores, al no enseñar ciertas cosas al creyente implícito, han acabado por no saberlas y por ser tan ignorantes como él.

Alain, en sus *Propos sur le christianisme* (XLIV, Pascal) escribe: “Pascal hace oposición continua y esencialmente, herético ortodoxo”. Herético ortodoxo. ¡Qué! Porque aun cuando heterodoxo ortodoxo no fuese una contradicción muerta, en que los términos contrapuestos se destruyen, porque otra —*heteros*— doctrina puede ser derecha —*orthos*—, ya que lo que es otro que otro es uno, herético es más claro. Porque herético (*haereticus*) es el que escoge por sí mismo una doctrina, el que opina libremente —¿libremente?— y puede opinar libremente la doctrina derecha, puede crearla, puede crear de nuevo el dogma que dicen profesar los demás. ¿No le ocurrió algo así en sus estudios de geometría? San Pablo dice en algún pasaje —no le tengo registrado, y el ritmo de mi vida me impide irlo a buscar— que él, respecto a cierta doctrina, es herético. “En esto soy herético”, dice al pie de la letra, y dejando su griego sin traducir —cosa que se hace frecuentemente con los textos evangélicos y los otros—; pero quiere decir: “En esto profeso una opinión particular, personal, no la corriente”. Quiere decir que en aquel punto se aparta del sentido

común para atenerse al sentido propio, al individual, al del libre examen. ¿Y quién ha dicho que el sentido propio no descubra alguna vez principios de sentido común, que la herejía no cree la ortodoxia? Todas las ortodoxias empezaron siendo herejías. Y el repensar los lugares comunes, el recrearlos, el hacer de las ideas pensamientos, es el mejor modo de librarse de su maleficio. Y Pascal, el herético, al pensar las ideas católicas, las que los demás decían profesar, hizo de las *ideas* de estos *pensamientos*, de sus dogmas, verdades de vida, y creó de nuevo la ortodoxia. Lo cual era, por otra parte, todo lo opuesto a la fe implícita, a la fe del carbonero de los jesuítas.

El hombre que quiere *s'abêtir*, pero por sí mismo, en puro solitario, domina a la *bête* y se eleva sobre ella más que el que obedece a un Superior *perinde ac cadaver* y con el tercer grado de sumisión, el de la inteligencia, juzgando que es lo mejor lo que el Superior estima así, y poniéndose acaso a regar un bastón plantado en la huerta del convento porque el prior así lo mandó. Lo cual, en el fondo, es puro deporte y comedia, juego y comedia de mando y de obediencia, porque ni el que manda ni el que obedece creen que el bastón, como el del patriarca San José, va a echar raíces y hojas y flores y a dar fruto, y todo ello es valor entendido. Valor entendido para domar el orgullo humano, sin ver si es que no hay más orgullo en obedecer de esa manera. Porque si está escrito que el que se humilla será ensalzado, eso no quiere decir que se le ensalce al que se humilló en vista del ensalzamiento. Y ese género de obediencia ha engendrado el hinchado orgullo —orgullo luciferino— colectivo de la Compañía de Jesús.

Pascal se indignaba de las pequeñas discusiones de los jesuítas, de sus distingos y sus mezquindades. ¡Y que no son chicas! La ciencia media, el *probabiliorismo*, etc. etc. Pero es que necesitan jugar a la

libertad. Se dicen: *In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnia charitas*. ¡En lo que necesario, unidad; en lo que dudoso, libertad; en todo caridad! Y para jugar a la libertad aumentan el campo de las dudas, llamando duda a lo que no lo es. Hay que leer la *Metafísica* del padre Suárez, por ejemplo, para ver un hombre que se entretiene en partir en cuatro un pelo, pero en sentido longitudinal, y hacer luego un trenzado con las cuatro fibras. O cuando hacen estudios históricos —lo que ellos llaman historia, que no suele pasar de arqueología— se entretienen en contarle a la Esfinge las cerdas del rabo, para no mirarle a los ojos, a la mirada. Trabajo de entontecerse y de entontecer.

Cuando os diga un jesuita —por lo menos español, lo repito— que ha estudiado mucho, no lo creáis. Es como si os dijeran que ha viajado mucho uno de ellos, que cada día hace quince kilómetros de recorrido dando vueltas al pequeño jardín de su residencia.

El solitario, el verdadero solitario que fué Pascal, el hombre que quiso creer que Jesús derramó una gota de su sangre por él, por Blas Pascal, no podía concertarse con esos soldados.

Y luego hay la ciencia. En uno de los noviciados que tenía la Compañía en España, en el de Oña, vió un amigo mío, que como médico iba a ver a un novicio a la parte reservada, en una galería un cuadro que representaba a San Miguel Arcángel teniendo a sus pies al Demonio, a Satanás. Y Satanás, el ángel rebelde, tenía en la mano... ¡un microscopio! Un microscopio es el símbolo del hiperanálisis.

Esta gente trata de detener y evitar la agonía del cristianismo, pero es matándole, ¡que deje de sufrir!, y le administra el opio mortífero de sus ejercicios espirituales y su educación. Acabará por hacer de la religión católica romana algo como el budismo tibetano.

X

EL PADRE JACINTO

Cuando estaba ya trabajando en este angustioso estudio llegaron a mis manos tres volúmenes sobre la vida angustiosa y torturada del padre Jacinto Loyson, Su autor, Albert Houtin. Los volúmenes son: *Le Père Hyacinthe dans l'Eglise romaine, 1827-1869*; *Le P. H., réformateur catholique, 1869-1893*; *Le P. H., prêtre solitaire, 1893-1912*. (Paris, Librairie Emile Nourry.)

Los he leído, devorado más bien, con una angustia creciente. Es una de las más intensas tragedias que he leído. Comparable a la de Pascal, a la de Lamennais, a la de Amiel y aún más intensa. Porque aquí se trata de un padre. Aunque en la de Amiel, según se nos ha revelado en la nueva edición de su *Diario íntimo*, rescatado ya del poder de la gacemña calvinista que primero lo editó, aparece la agonía de su virginidad, la clave del misterio de su vida angustiosa de pobre profesor de estética en la Ginebra de Calvino y de Juan Jacobo.

¡El padre Jacinto! ¡Padre! En esto de su paternidad está el fondo y la esencia de su tragedia, de la agonía del cristianismo en él. Se salió de la Iglesia para casarse, se casó para tener hijos, para perpetuarse en carne, para asegurar la resurrección de la carne. Mas veamos su historia.

El padre Jacinto, a quien acaso empieza a olvidársele, a enterrarle en la historia, en la inmortalidad del alma, estuvo en relaciones con los hombres más de viso de su tiempo —Montalembert, Le Play, Victor Cousin, el padre Gratry, Renan, Guizot, monseñor Isoard, Doellinger, Dupanloup, Pusey, el cardenal Newman, Strossmayer, Taine, Gladstone, Jules Ferry, etc., etc.—. Mereció los insultos del perro rabioso que fué Louis Veillot.

El fondo de su alma, como decía él mismo, fué “una mezcla inextricable de misticismo y de racionalismo” (I, 7) (1). No nos ha dejado una obra escrita que se lea, sino su vida, que bajo su dirección ha escrito Houtin (I, 10). “Lamartine, con sus primeras *Meditaciones poéticas*, le despierta desde la edad de trece años al pensamiento, al sentimiento y a la vida, y él se desarrollará solitario al pie de los Pirineos, bajo la acción de la naturaleza, de la poesía y de la religión” (I, 26). No el Evangelio. Pero más que Lamartine fué Chateaubriand, el gran sofista, el gran falseador del genio del cristianismo, quien le formó (I, 27). Fué Chateaubriand, el de los amores de Atala y René. En el seminario de San Sulpicio recibió la revelación de la Virgen (I, 52), pero de la Virgen Madre. Y con esta revelación, con la de la paternidad, la preocupación por la vida civil, histórica, política, del mundo que dura y de la fama, de la inmortalidad del alma. “Paso desconocido —decía—, paso sin amor y sin influencia aquí abajo. Cuando mis huesos hayan blanqueado en tierra, cuando hayan perdido su forma y su polvo no tenga ya nombre entre los hombres, ¿qué es lo que quedará de mí en este mundo?” (I, 69). Quería quedarse en este mundo porque era del mundo y no del reino cristiano de Dios.

Entró en los sulpicianos, pasó como sombra fu-

¹ J'indique par I, II, III, les volumes d'Albert Houtin. Le chiffre arabe désigne la page. (Nota de la versión francesa.)

gitiva por los dominicos y luego entró en los carmelitas descalzos, donde empezó la grave tragedia. Luchaba con el egoísmo del cuerpo, que le era tan odioso como el egoísmo individual (I, 110).

Empezaron las tentaciones de la carne. "La práctica fiel y entusiasta del celibato me había llevado a un estado falso y malsano... Estoy enamorado, no de una mujer, sino de la mujer" (I, 115). Mas en el fondo lo que necesitaba era hijo de carne en quien resucitar. En el pequeño caramelo de Passy, a sus treinta y siete años de edad, soñaba con "cantos de pájaros y cantos y juegos también de niños" (I, 122). Cuando convirtió a madama Meriman, que luego fué su mujer, fué del todo convertido por ella a la paternidad, el reino de este mundo. Formóse entre ellos esa engañosa alianza mística; pero no fué la de un San Francisco de Asís con Santa Clara, no la de San Francisco de Sales con Santa Juana de Chantal, no la de Santa Teresa de Jesús con San Juan de la Cruz. Ni había sexualidad tampoco en el amor del padre Jacinto. Había paternidad furiosa, deseo de asegurar la resurrección de la carne.

Y, dejando por ahora sus otras agonías, las de pensamiento, detengámonos en ésta. Celebró primero unos esponsales místicos con madama Mériman, teniendo él, el Padre, cuarenta y cinco años, y poco después se casó. A sus cuarenta años no sabía de las mujeres sino lo que ellas le habían enseñado en confesión (II, 9); no las conocía, como David no conoció a Abisag. Ya viejo, a sus ochenta y dos años, escribía que no se es "sacerdote (*prêtre*) plenamente más que en el matrimonio" (II, 122). *¿Prêtre?* ¡Quería decir padre! Y exclamaba: "¡Dios y la Mujer!" (II, 123). Quería decir: ¡Dios y la resurrección de la carne! Aquella "fuerza superior a mi voluntad" que "con una persistencia que me asombra y a las veces me espanta" (II, 81), le empujaba al matrimo-

nio, era la fuerza de la paternidad no satisfecha. Este era su amor. "Intentar destruirla sería suicidarme" (II, 82). ¡Y para siempre! Cuando a sus ochenta años escribía que "la gran visión de Dios y de la visión eterna, siempre presente a mi conciencia y aún más a mi *subconciencia*, ha sido MI GOCE tanto como mi fuerza (II, 350-351), no se daba cuenta de que esa subconciencia era el genio de la especie de que habló Schopenhauer, el soltero pesimista, el genio de la especie, que buscaba la fe en la resurrección de la carne. Necesitaba el hijo. No podía dejar a los muertos que enterraran a sus muertos y a los que se creían vivos que engendraran otros vivos, recojiéndole él a la comunidad de los creyentes en el próximo fin del mundo. "Que la Iglesia y el hijo nazcan juntos para la gloria y el reino de nuestro Dios" (II, 142). Tenía que asegurar la perpetuidad de la carne para asegurar la del espíritu, quería dar a su hijo la vida física por transmitirle e infundirle un alma (II, 147). Quería hacerle monje como él, quería que el monacato se transmitiese por sangre: "Si Dios me da un hijo, le diré al echarle sobre la frente el agua del bautismo: "Acuérdate un día de que eres de la raza de los monjes de Occidente. Sé monje, es decir, solitario, en medio de este siglo de incredulidad y de fanatismo, de superstición y de inmoralidad; sé monje, es decir; consagrado al Dios de tu padre para adorarle, como Juan Bautista, en el desierto del alma y para anunciar su venida" (II, 151). ¡Quería transmitir su soledad, su agonía! De San Juan Bautista no se sabe que fuese padre; ¡tan persuadido estaba del próximo fin del mundo!

¡Que su hijo fuera monje, que heredase su soledad cristiana! Pero el monacato hereditario es ya política, y el Padre aborrecía la política, que es cosa del reino de este mundo. En la que tuvo que mezclarse, sin embargo, porque era padre carnal, y la pater-

nidad carnal es cosa del reino de este mundo, no del reino de Dios, y es cosa de historia. El nepotismo mismo de los Papas y el de los obispos y el de los curas que protegen la carrera de sus sobrinos, es cosa de este mundo y no del cristiano. Muchas de las supuestas vocaciones religiosas de los curas, no de los monjes y frailes, eran cosa de la familia y económica. "Lo del cura siempre dura", se decía. Política, y no más que política.

De otro lado, la base más firme de una actuación política segura es la herencia. Es lo que ha dado fuerza a la aristocracia política inglesa, educada en tradiciones políticas. El joven lord inglés está oyendo hablar de política en su hogar desde joven. En Inglaterra se dan dinastías de políticos conservadores. Es que, de un lado, quieren perpetuar su raza, y de otro comprenden que la política es cosa del mundo de la carne, del mundo de la herencia, del mundo en que los muertos entierran a sus muertos, del mundo de la historia.

Se dice por algunos que el Cristo no instituyó la Iglesia, que había de ser cosa de este mundo de la carne: que lo que instituyó fué la eucaristía. Pero la eucaristía, el sacramento del pan y del vino, del pan que se come y del vino que se bebe, es cosa también de este mundo, porque el pan se hace carne y el vino se hace sangre. Y todo es luchar contra la muerte, o sea agonizar.

Necesitaba un hijo que lo fuese no sólo de su amor, sino de su fe (II, 159), que le diese fe en la resurrección de la carne. Y acaso pidió ese hijo a la Madre del Creador. Y repetía las palabras del Salmo 21: "Mi alma vivirá para él y *mi raza le servirá* (II, 161). Hay que leer las páginas encendidas de fe, en el fondo desesperada, que escribió cuando le nació su hijo Pablo. Quería hacer de su hogar un convento (II, 170). Y a la vez le torturaba la

inmortalidad del alma, vivir en la historia: "Otros en quienes reviviré, hijos de mi sangre o hijos de mi palabra" (II, 269). En su *Testamento* legaba lo que creía y esperaba —lo que creía creer y esperar— "a mi hijo, que será, lo espero, el hijo de mi alma más que el de mi sangre" (II, 303), a aquel hijo a quien llamaba "la carne de mi carne, el soplo de mi alma y el fruto de mi vida" (II, 303), a aquel hijo a quien vió morir: "Mi querido hijo me seguirá acaso de cerca en el misterio insondable de la muerte; acaso me preceda en él", escribía a sus setenta y nueve años (II, 353), y el hijo le precedió en el misterio, pero dejándole nietos. Y el padre Jacinto, uno de los hombres más representativos del "estúpido siglo XIX", no explotó la muerte de aquel hijo en quien se quería a sí mismo con frenesí. Verdad es que como hijo tampoco tuvo envidia de su padre, bien que éste, aunque hombre distinguido y hasta poeta, no había legado a su hijo un nombre en la historia. Si algo le envidió fué su paternidad.

Junto a esta agonía, la otra, la de las ideas, valía muy poco. Cuando todavía estaba en el convento carmelitano escribía: "Quiero por la gracia de Dios llegar a vivir como si hubiera de morir un instante después... La Iglesia está también aquí, en este jardín y en esta celda" (I, 118); pero no lo sentía. Hablaba de las "necesidades más científicas y más libres de la vida interior" (I, 144). ¡Necesidades científicas! ¡Qué acertado anduvo el vulgo al asimilar la tentación de la ciencia a la tentación de la carne! ¿Por qué le escandalizó aquella sentencia profundamente cristiana que le dijo monseñor Darboy: "Vuestro error consiste en creer que el hombre tiene que hacer algo en esta vida. La cordura estriba en no hacer nada y durar"? Y el pobre Padre añadía en su *Diario*: "Este escepticismo me llenó de amargura

y de dudas el alma" (I, 308). ¿Escepticismo? ¿Sabiduría cristiana! Y que le llenó de dudas.

El pobre Padre, que llevaba dos hombres en sí, se preguntaba: "¿No habrá un tercer hombre que reconcilie a esos dos? ¿O no surgirá en la eternidad?" (I, 280). Y luchaban en él el padre y el hombre civil hambriento de resurrección de la carne y de inmortalidad del alma, y el cristiano, el solitario, el monje.

Salió de la Iglesia cuando se proclamó la infalibilidad del Papa, y salió para casarse y tener hijos; enterró a Lamartine, otro muerto, el 3 de marzo de 1869; se entrevistó con Pío IX; se mezcló en la *Ligue internationale et permanente de la Paix*, con protestantes, saint-simonianos, judíos y racionalistas; quiso adherirse a los llamados viejos católicos; fundó la Iglesia católica nacional de Ginebra, de que fué cura; luego, la Iglesia católica anglicana de París; viajó por los Estados Unidos dando conferencias religiosas; quiso, ya viejo, que se le diese un curato católico romano en Oriente, donde los sacerdotes pueden tener mujer; soñó con unir a cristianos-judíos y musulmanes, y acabó la agonía que fué su vida toda a los ochenta y cinco años, viudo, y huérfano de su hijo. ¡Huérfano, sí!

Y tuvo también que luchar, que agonizar, para ganarse el pan de su mujer y de sus hijos, el pan de su carne. En los Estados Unidos le propuso un empresario llevarle a una *tournée* de conferencias, no se sabe si con charanga o sin ella, y menos mal que no fueran las señoritas a que les firmase en sus álbumes, en sus postales. ¡Porque era la actualidad! Si en tiempo del Cristo hubiera habido periódicos en Judea, ¡cuánto más terrible habría sido su agonía, la del Cristo!

Luchó sontra ultramontanos y realistas, y luchó, sobre todo, contra sí mismo. Antes de casarse escribía a la que luego fué la madre de su hijo, fué su

madre: "Llevo la duda en el fondo del espíritu; la he llevado siempre, desde que pienso; pero llevo la fe en el fondo del alma" (II, 17). ¿Qué diferencia ponía entre *espíritu* y *alma*? Por lo demás, pensar es dudar; tener ideas es otra cosa. El deísmo es para vivir, no para morir. Y el cristiano vive para morir. "Todos esos hombres —escribía a sus ochenta y un años— no han hecho nada, porque hablando en nombre de Dios *no le habían visto*. Pero yo, que le había visto, tampoco he hecho nada" (II, 97-98). Las Escrituras dicen que el que ve la cara a Dios se muere. ¡Y el que no se la ve, también!

Y a la vez, aborreciendo la política, tenía que mezclarse en ella. A la vez que quería calentar la agonía de David, servía a Salomón. Las misas que celebró después de dejar la Iglesia Romana, fueron, en el fondo, misas políticas. Y en sus últimos tiempos de carmelita "no celebra ya la misa cada día, y cuando la dice es con la misma libertad que tendría un protestante que creyese en la presencia real, sin inquietarse de la transustanciación" (I, 294). Lo cual o no quiere decir nada o quiere decir que el Padre no celebraba, no consagraba, no pronunciaba las palabras rituales de que, según la doctrina católica romana, depende el misterio, el milagro e independientemente del estado del alma del celebrante, ya que el sacramento obra *ex opere operato* y no *ex opere operantis*. O sea que por huir de un sacrilegio comecía una superchería, celebrando una comedia, una ficción de misa.

Luchó contra ultramontanos y racionalistas incrédulos y llegó a decir que el cristianismo es un término medio (II, 218). Y era que el cristianismo agonizaba en él.

Luchó contra fanáticos fariseos, que le preguntaban si era o no lícito pagar tributo al Imperio y rebelarse contra el Pontífice Romano y casarse para

engendrar hijos de carne, y luchó contra escépticos saduceos que le preguntaban de cuál de los siete hermanos sería la mujer que fué de todos ellos cuando resucitaran de entre los muertos.

Elogió a los mormones, creyentes en la resurrección de la carne.

Y esto es lo más característico de su agonía.

“Primero: Han comprendido —escribió— que tocamos al fin de una economía religiosa, que el protestantismo anda tan desviado como el romanismo y que el Reino de Dios va a venir sobre la tierra —pero no un reino en que se viviera sin casarse ni engendrar hijos, como los ángeles en el cielo—. Segundo: Han comprendido que la teocracia es el verdadero gobierno de las sociedades humanas —no de las divinas—; que “si Roma ha abusado de la teocracia, esto no prueba nada contra el principio”. Tercero: Han comprendido que la relación de los sexos forma parte de la religión. Han errado en la cuestión de la poligamia, pero nosotros erramos más aún. La poligamia hipócrita que ha entrado en las costumbres de la cristiandad moderna es muy de otro modo más malsana y condenable que la poligamia tal como la practican los mormones, con una consagración religiosa, y no temo añadir que con garantías morales para las mujeres y los hijos. Cuarto: Alabo también a los mormones por su respeto hacia el Antiguo Testamento. La gentilidad cristiana se ha alejado demasiado de su cuna israelítica. No nos sentimos ya hijos y continuadores de los patriarcas y de los profetas; hemos roto todo lazo con la realeza de David...” ¿Y con la de Salomón? “Y no tenemos sino desprecio para el sacerdocio de Aarón” (I, 249).

El pobre Padre, sintiendo agonizar el cristianismo en su alma, quería volver a los días en que Jesús, el Cristo, el Hijo que no fué padre, luchaba con fa-

riseos ultramontanos y con saduceos racionalistas. Esas líneas sobre los mormones son del 28 de febrero de 1884; el 16 de marzo del mismo año, siempre en los Estados Unidos, escribía: "Pero ahora me es preciso volver a mi callejón sin salida francés para ser allí de nuevo aplastado entre los ultramontanos y los escépticos, entre los revolucionarios y los reaccionarios. *Deduc me, Domine, in via tua et ingrediar in veritatem tuam!*" (II, 250).

Alguna vez dijo que "el cristianismo estaba acaso sobrepujado" (II, 254), y esto entre angustias de pensamiento. "El mundo que está en mi pensamiento no puedo creerlo, y si lo creo es en palabras que pasan, no en hechos que queden" (II, 269). No podía creer en la eternidad del Verbo, de la Palabra, por la que se hizo todo; quería creer en la eternidad del Hecho, de la Carne, acaso de la Letra.

Sus últimos años, retirado ya de la vida activa, de 1893 a 1912, de sus sesenta y seis a sus ochenta y cinco, fueron los más trágicos de su vida, los de su mayor soledad. Fué una vejez robusta y davídica. Fué una agonía de años. "Sufro mucho. Asisto a una agonía dolorosa y *deshonrada*" (III, 113). ¡Siempre el mundo! Háciale sufrir el aislamiento religioso. Estuvo, como Jacob, luchando solo contra el Angel del Señor, desde la puesta del sol al rayar del alba, y clamando: "¡Di tu nombre!" (*Génesis*, xxxii, 24-29). Sentía en sí dos hombres igualmente sinceros e igualmente religiosos, el cristiano y el monoteísta (III, 134), y esto de que sintiese la discordancia entre el cristianismo y el monoteísmo prueba la profundidad moral y religiosa de la agonía de su alma. Su hijo Pablo, el de su carne, ayudaba al monoteísta contra el cristiano. Pablo era un muerto que quería enterrar a su padre muerto. Y es que no cabe ser padre y cristiano sin agonía. El cristianismo es la religión del Hijo, no la del Padre, del Hijo virgen.

La humanidad empezaba en Adán para concluir en Cristo. "Porque el pecado mayor del hombre es haber nacido", dice nuestro poeta Calderón de la Barca. Es el verdadero pecado original.

Escribía a su hijo: "Hay que dejar, como dice, a cada alma cara a cara con el Eterno, y nadie sino Dios tiene derecho a juzgar" (III, 140). "Creyó que su sitio no estaba con sus contemporáneos, sino en la soledad, esperando a la muerte, o acaso del otro lado de la muerte" (III, 143). ¿Cuál? Recordaba las palabras que le dijo su hijo: "¡Pobre padre mio!, no tienes otra Iglesia, al fin de tu vida, más que la de tu familia" (III, 147). Y él escribía: "Me quedo con Emilia y con Dios" (III, 148). Con el espíritu y con la carne, con la inmortalidad del alma y con la resurrección de la carne. M. Seillière, comentando un juicio de Emile Ollivier sobre el Padre, decía que era "un católico rousseauniano y no un cristiano racional" (III, 418), y dejando de lado el absurdo de "cristiano racional"; ello estaría bien si el Padre derivara de Rousseau. Más bien de Chateaubriand, o acaso de Rousseau por Chateaubriand. Porque ¿no es René un católico rousseauniano?

Quería remontar a los "hogares arios que han precedido al cristianismo" (III, 176). Cuando se le murió la mujer, la madre —tenía él ochenta y tres años, era un niño—, escribió: "Hay una ley superior del mundo y de Dios que impide a los muertos hablar a los vivos y manifestarse a ellos de un modo cualquiera. Contra esta ley santa protestan vanamente las tentativas de los espiritistas y las apariciones de los místicos. ¡Oh silencio de los muertos! ¡Oh silencio de Dios (III, 185). Pascal, que no fué padre, no sobrepasó estos acentos. "Si la oscuridad y el silencio hubieran durado hasta el presente en el Schéol, sería ya tiempo de que entrase en él un hombre para inaugurar la resurrección de los muertos" (III, 186). ¿Por

qué no él? ¿Por qué no había de ser él, muerta su Emilia, el primer resucitado de entre los muertos? “La que era mi vida me ha sido arrebatada *para siempre*, sin esperanza, sin consuelo, en la vida presente. A lo que se juntan dudas horribles, dudas involuntarias, dudas *irracionales*, pero que desolan al corazón y a la imaginación. Una especie de percepción instintiva de la nada del ser, nada de las cosas y nada de las personas... Y todavía estas dudas son involuntarias y no podría ceder a ellas sin renunciar a la fe cristiana y hasta a la naturaleza humana tal como es en mí. Sería un suicidio moral seguido sin duda pronto por el suicidio propiamente dicho. Porque en verdad no valdría la pena de vivir el juego lúgubre de una vida sin razón de ser, sin sustancia sólida y sin esperanza reconfortante” (III, 187). Esto se lo escribía a su hijo Pablo, al hijo de su Emilia. A lo que hay que hacer notar que las dudas siempre son voluntarias porque las dudas vienen de la voluntad; es la voluntad la que duda. Y el pobre Padre, en su segunda infancia, en su segunda virginidad, a sus ochenta y tres años, trataba a la vez, nueva Abisag la sunamita, de resucitar a David.

Antes había escrito a Renan, cuando el Padre tenía setenta y cuatro años y había sentido morir a su mujer, a su madre, que admitía firmemente “la sobrevivencia de las almas y su salvación final” (III, 371). Decía que “la potencia intelectual de Renan no ha sobrepujado la duda” (III, 374). ¿Y su voluntad? “Renan —añadía— ha dudado de todo, y lo que a mis ojos es infinitamente triste, no ha muerto de su duda, sino que ha vivido de ella; no ha sufrido, sino que se ha divertido con ella” (III, 375). Lo que acaso no es cierto. Pero él, el Padre, agonizaba de su duda. Renan supo que la verdad es, en el fondo, triste.

El mismo se pintó en esta trágica visión de sus

cincuenta y siete años, tenida junto al Niágara: "Mi alma es un torrente que baja de las montañas, haciendo rodar al agua de los años y acaso de los siglos, y por una vertiente cada vez más inclinada y por escarpes cada vez más violentos, precipitándose a una catástrofe tan inevitable como formidable; la muerte, y ese otro abismo que está tras de la muerte; hasta que la criatura haya encontrado su curso apacible en otra economía y su estabilidad última en el seno de su Dios. Siempre la palingenesia... Emilia y yo entraremos en ella pronto..." (II, 251). Rousseau, Chateaubriand o, mejor *René*, Sénancour, o sea *Obermann*, no encontraron acentos más trágicos.

¡Este fué el hombre, éste fué el padre, éste fué el cristiano en agonía de cristianismo!

XI

CONCLUSIÓN

Llego a la conclusión de este escrito, porque todo tiene que concluir en este mundo y acaso en el otro. Pero ¿concluye esto? Según lo que por concluir se entiende. Si concluir, en el sentido de acabar, esto empieza a la vez que concluye; si en el sentido lógico, no; no concluye.

Escribo esta conclusión fuera de mi patria, España, desgarrada por la más vergonzosa y estúpida tiranía, por la tiranía de la imbecilidad militarista: fuera de mi hogar, de mi familia, de mis ocho hijos —no tengo nietos todavía— y sintiendo en mí con la lucha civil la religiosa. La agonía de mi patria, que se muere, ha removido en mi alma la agonía del cristianismo. Siento a la vez la política elevada a religión y la religión elevada a política. Siento la agonía del Cristo español, del Cristo agonizante. Y siento la agonía de Europa, de la civilización que llamamos cristiana, de la civilización grecolatina u occidental. Y las dos agonías son una misma. El cristianismo mata a la civilización occidental, a la vez que ésta a aquél. Y así viven, matándose.

Y muchos creen que nace una nueva religión, una religión de origen judaico y a la vez tártaro: el bolchevismo. Una religión cuyos dos profetas son Carlos

Marx y Dostoyevsky. Pero el de Dostoyevsky, ¿no es cristianismo? *Los hermanos Karamazoff*, ¿no es un Evangelio?

Y en tanto dicen que esta Francia, donde escribo esto, de cuyo pan como ahora y bebo agua que trae sales de los huesos de sus muertos, que esta Francia se despuebla, y se ve invadida por extranjeros, porque ha muerto en ella el hambre de maternidad y de paternidad, porque no se cree ya en ella en la resurrección de la carne. ¿Se cree en la inmortalidad del alma, en la gloria, en la historia? La agonía trágica de la gran guerra debe haberles curado a muchos de su fe en la gloria.

Aquí, a pocos pasos de donde escribo, arde de continuo, bajo el Arco de la Estrella —¡un arco de triunfo imperial!—, la lumbre encendida sobre la tumba del soldado desconocido, de aquel cuyo nombre no pasará a la historia. Aunque ¿no es ya un nombre ése de *desconocido*? ¿*Desconocido* no vale tanto como Napoleón Bonaparte? Junto a esa tumba han ido a orar madres y padres que pensaban si aquél, el desconocido, no era su hijo; madres y padres cristianos que creen en la resurrección de la carne. Y han ido acaso también a orar madres y padres incrédulos, hasta ateos. Y sobre esa tumba resucita acaso el cristianismo.

El pobre soldado desconocido, un creyente acaso en el Cristo y en la resurrección de la carne, un incrédulo o un racionalista tal vez, con fe en la inmortalidad del alma en la historia o sin ella, duerme el último sueño arrojado, más que en tierra, en la piedra, bajo los ingentes sillares de una gran puerta, que ni se abre ni se cierra, y donde están grabados, en letra, los nombres de las glorias del Imperio. ¿Glorias?

No hace muchos días presencié una ceremonia patriótica: una procesión cívica, que desfiló ante esa tumba del soldado desconocido. Junto a sus huesos,

no ya enterrados, sino *empedrados*, el Presidente de la República de la diosa Francia, con su gobierno y unos cuantos generales jubilados, disfrazados de civiles, todos ellos cobijados bajo las piedras que dicen con sus letras las glorias sangrientas del Imperio. Y el pobre soldado desconocido fué acaso un muchacho que tenía llenos de historia el corazón y la cabeza o que la odiaba.

Después que la procesión cívica se fué y se retiraron a sus hogares el primer magistrado de la diosa Francia y los que le acompañaban; después que cesaron los gritos de nacionalistas y de comunistas, que por la tarde se manifestaron, alguna pobre madre creyente —creyente en la maternidad virginal de María— se acercó silenciosa y solitaria a la tumba del hijo desconocido, y rezó: “¡Venga a nos el tu reino!”, el reino de Dios, el que no es de este mundo. Y luego: “Dios te salve, María, llena eres de gracia, el Señor es contigo; bendita tú eres entre todas las mujeres y bendito sea el fruto de tu vientre, Jesús. Santa María, Madre de Dios, ruega por nosotros, pecadores, ahora y en la hora de nuestra muerte. ¡Amén!” ¡Jamás se ha rezado así ante la Acrópolis! Y con esa madre rezaba toda la Francia cristiana. Y el pobre hijo desconocido, que oía —¿quién sabe?— esa oración, soñó al ir a morir resucitar su hogar allá en el cielo, en el cielo de su patria, en el cielo de su dulce Francia, y calentar los siglos de los siglos de la vida eterna con los besos de su madre bajo el beso de luz de la Madre de Dios.

Junto a la tumba del francés desconocido, que es algo más sagrado que el francés medio, sentí la agonia del cristianismo en Francia.

* * *

Hay momentos en que uno se figura que Europa, el mundo civilizado, está pasando por otro milenio;

que se acerca su fin, el fin del mundo civilizado, de la civilización, como los primitivos cristianos, los verdaderos evangélicos, creían que se aproximaba el fin del mundo. Y hay quien se dice, con la trágica expresión portuguesa: *Isto da vontade de morrer*. Esto da ganas de morir.

Y se trata de establecer la sede de la Sociedad de Naciones de los Estados Unidos de la Civilización, en Ginebra, bajo las sombras de Calvino y de Juan Jacobo. Y de Amiel también, que sonríe tristemente mirando, ¿desde dónde?, a esa obra de políticos. Y sonríe tristemente la sombra de Wilson, otro político cristiano, otra contradicción hecha carne y hecha espíritu. Wilson, el místico de la paz, una contradicción tan grande como fué el primer Moltke, el místico de la guerra.

El huracán de locura que está barriendo la civilización en una gran parte de Europa parece que es una locura de origen que los médicos llamarían específico. Muchos de los agitadores, de los dictadores, de los que arrastran a los pueblos, son preparalíticos progresivos. Es el suicidio de la carne.

Hay quien cree ya que es el misterio de iniquidad.

Volvamos otra vez la mirada a esa arraigada tradición que identifica el bíblico pecado de nuestros primeros padres, el haber probado el fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal, con el pecado de la carne que quiere resucitar. Pero la carne no se cuidó ya luego de resucitar, no se movió por hambre y sed de paternidad y maternidad, sino por puro goce, por mera lujuria. La fuente de la vida se envenenó, y con la fuente de la vida se envenenó la fuente del conocimiento.

En uno de los evangelios de la Hélade, en *Los trabajos y los días*, de Hesiodo, texto más religioso que los de Homero, se nos dice que en el reino de la paz, cuando la tierra produce mucha vida, la encina

da en su copa bellotas y en su tronco cría abejas, y las ovejas lanígenas se cargan de corderos, "paren las mujeres hijos parecidos a sus padres" εἰκότα τέκνα γονεῶσιν (versos 232 a 235). Lo que no parece que quiere decir *legítimos*, sino *bien conformados* (v. *Hésiode. Les travaux et les jours. Edition nouvelle, par Paul Mazon, Paris. Hachette et Compagnie, 1914; nota al verso 235, pág. 81*). Bien conformados o, mejor, sanos.

En cierta ocasión hablaba yo con un anciano campesino, un pobre serrano, cerca de las Hurdes, región del centro de España que pasa por salvaje. Le preguntaba si es que por allí vivían en promiscuidad. Me preguntó qué era eso, y al explicárselo, contestó: "¡Ah, no! ¡Ahora ya no! Era otra cosa en mi juventud. Cuando todos tienen la boca limpia se puede beber de un mismo vaso. Entonces no había celos. Los celos han nacido desde que vinieron esas enfermedades que envenenan la sangre y hacen locos e imbéciles. Porque eso de que le hagan a uno un hijo loco o imbecil, que no le sirva para nada luego, eso no puede pasar". Hablaba como un sabio. Y acaso como un cristiano. Y en todo caso, no como un marido de un drama de Calderón de la Barca, un marido atormentado por el sentido del honor, que no es un sentimiento cristiano, sino pagano.

En las palabras del viejo y sentencioso serrano comprendí toda la tragedia del pecado original y a la vez toda la tragedia del cristianismo y todo lo que significa el dogma de la Inmaculada Concepción de María Santísima. A la Madre de Dios que resucita a los muertos hay que eximirla del pecado original.

Y en las palabras del viejo y sentencioso serrano comprendí también lo que es la agonía de nuestra civilización. Y me acordé de Nietzsche.

Pero ¿es ése, el pecado de la carne, el más execra-

ble de los pecados? ¿Es ése el verdadero pecado original?

Para San Pablo, el más execrable pecado es la avaricia. Y esto porque la avaricia consiste en tomar los medios por fines. Pero ¿qué es medio? ¿Qué es fin? ¿Dónde está la finalidad de la vida? Y hay avaricia de espíritu y hay avaricia de maternidad y de paternidad.

Kant pedía, como suprema regla moral, que tomemos a nuestros prójimos por fines en sí mismos, no como medios. Era su manera de traducir el "ama a tu prójimo como a ti mismo". Pero Kant fué un soltero, un monje laico, un avaro. ¿Un cristiano? Y acaso se tomaba a sí mismo como un fin en sí. El linaje humano se acababa en él "¿Ama a tu prójimo como a ti mismo?" ¿Y cómo ha de amarse uno a sí mismo?

Y con aquel terrible morbo físico obra otro morbo psíquico, hijo de la avaricia espiritual, que es la *envidia*. La *envidia* es el pecado cainita, el de Caín, el de Judas Iscariote, el de Bruto y Casio, según el Dante. Y Caín no mató a Abel por concurrencia económica, sino por envidia de la gracia que hallaba ante Dios, ni Judas vendió al Maestro por los treinta dineros, Judas que era un avaro, un envidioso.

Escribo estas líneas fuera de mi España; pero a ésta, a mi España, a mi hija, a la España de la resurrección y de la inmortalidad, la tengo aquí conmigo, en esta Francia, en el regazo de esta Francia, de mi Francia, que me está alimentando la carne y el espíritu, la resurrección y la inmortalidad. Y con la agonía del cristianismo siento en mí la agonía de mi España y la agonía de mi Francia. Y digo a España y a Francia, y en ellas a toda la cristiandad y a la humanidad no cristiana también: "Venga a nos el reino de Dios... Santa María, Madre de Dios, ruega por nosotros, pecadores, ahora y en la hora

de nuestra muerte". Ahora, ahora, que es la hora de nuestra agonía.

"El cristianismo es como el cólera que pasa sobre un país para arrebatarse a cierto número de elegidos, y después desaparece." Esto le oyó el padre Jacinto a M. Gazier, el último de los jansenistas, en una cena —un simposion— el 25 de enero de 1880. Y la civilización, ¿no es alguna otra enfermedad que se lleva, por la locura a sus elegidos? El cólera, al fin, se lleva pronto a los hombres. Para M. Gazier, el cristianismo era una enfermedad. La civilización es otra. Y en el fondo son acaso una sola y misma enfermedad. Y la enfermedad es la contradicción íntima.

Escribo estas líneas, digo, lejos de mi España, mi madre y mi hija —sí, mi hija, porque soy uno de sus padres—, y las escribo mientras mi España agoniza, a la vez que agoniza en ella el cristianismo. Quiso propagar el catolicismo a espada; proclamó la cruzada, y a espada va a morir. Y a espada envenenada. Y la agonía de mi España es la agonía de mi cristianismo. Y la agonía de mi quijotismo es también la agonía de Don Quijote.

Se ha agarrotado hace pocos días en Vera a unos pobres ilusos, a quienes el Consejo de guerra había absuelto. Se les ha agarrotado porque lo exige así el reinado del terror. ¡Y menos mal que no se les ha fusilado! Porque diciéndole yo una vez al actual rey de España —hoy sábado, 13 de diciembre de 1924— que había que acabar con la pena de muerte para acabar con el verdugo, me contestó: "¡Pero esa pena existe en casi todas partes, en la República francesa, y aquí menos mal que es sin efusión de sangre!..." Se refería al garrote comparado con la guillotina. Pero el Cristo agonizó y murió en la cruz con efusión de sangre, y de sangre redentora, y mi España agoniza y va acaso a morir en la cruz de la espada y

con efusión de sangre... ¿redentora también? Y a ver si con la sangre se va el veneno de ella.

Mas el Cristo no sólo derramó sangre en la cruz, la sangre que, bautizando a Longinos, el soldado ciego, le hizo creer, sino que sudó “como goterones de sangre —ὡσεὶ θρόμβοι αἵματος— en su agonía del monte de los Olivos (Luc. XXII, 44). Y aquellas como gotas de sangre eran simientes de agonía, eran las simientes de la agonía del cristianismo. Entre tanto gemía el Cristo: “Hágase tu voluntad y no la mía” (Luc. XXII, 42).

¡Cristo nuestro, Cristo nuestro!, ¿por qué nos has abandonado?

París, diciembre de 1924.

SAN MANUEL BUENO, MARTIR
Y TRES HISTORIAS MAS
(1933)

En 1920 reuní en un volumen mis tres novelas cortas o cuentos largos: *Dos madres*, *El marqués de Lumbría* y *Nada menos que todo un hombre*, publicadas antes en revistas, bajo el título común de *Tres novelas ejemplares y un prólogo*. Este, el prólogo, era también, como allí decía, otra novela. Novela y no *novela*. Y ahora recojo aquí tres nuevas novelas bajo el título de la primera de ellas, ya publicada en *La Novela de Hoy*, número 461 y último de la publicación correspondiente al día 13 de marzo de 1931 —estos detalles los doy para la insaciable casta de los bibliógrafos—, y que se titulaba: *San Manuel Bueno, mártir*. En cuanto a las otras dos: *La novela de don Sandalio, jugador de ajedrez*, y *Un pobre hombre rico o el sentimiento cómico de la vida*, aunque destinadas en mi intención primero para publicaciones periódicas —lo que es económicamente más provechoso para el autor—, las he ido guardando en espera de turno, y al fin me decido a publicarlas aquí sacándolas de la inedición. Aparecen, pues, éstas bajo el patronato de la primera, que ha obtenido ya cierto éxito.

En efecto, en *La Nación*, de Buenos Aires, y algo más tarde en *El Sol*, de Madrid, número del 3 de diciembre de 1931 —nuevos datos para bibliógrafos—, Gregorio Marañón publicó un artículo sobre mi *San Manuel Bueno, mártir*, asegurando que ella, esta novelita, ha de ser una de mis obras más leídas

y gustadas en adelante como una de las más características de mi producción toda novelesca. Y quien dice novelesca —agrego yo— dice filosófica y teológica. Y así como él pienso yo, que tengo la conciencia de haber puesto en ella todo mi sentimiento trágico de la vida cotidiana.

Luego hacía Marañón unas brevísimas consideraciones sobre la desnudez de la parte puramente material en mis relatos. Y es que creo que dando el espíritu de la carne, del hueso, de la roca, del agua, de la nube, de todo lo demás visible, se da la verdadera e íntima realidad, dejándole al lector que la revista en su fantasía.

Es la ventaja que lleva el teatro. Como mi novela *Nada menos que todo un hombre*, escenificada luego por Julio de Hoyos bajo el título de *Todo un hombre*, la escribí ya en vista del tablado teatral, me ahorraré todas aquellas descripciones del físico de los personajes, de los aposentos y de los paisajes, que deben quedar al cuidado de actores, escenógrafos y tramoyistas. Lo que no quiere decir, ¡claro está!, que los personajes de la novela o del drama escrito no sean tan de carne y hueso como los actores mismos, y que el ámbito de su acción no sea tan natural y tan concreto y tan real como la decoración de un escenario.

Escenario hay en *San Manuel Bueno, mártir*, sugerido por el maravilloso y tan sugestivo lago de San Martín de Castañeda, en Sanabria, al pie de las ruinas de un convento de bernardos y donde vive la leyenda de una ciudad, Valverde de Lucerna, que yace en el fondo de las aguas del lago. Y voy a estampar aquí dos poesías que escribí a raíz de haber visitado por primera vez ese lago el día primero de junio de 1930. La primera dice:

San Martín de Castañeda,
espejo de soledades,
el lago recoge edades
de antes del hombre y se queda

soñando en la santa calma
 del cielo de las alturas
 en que se sume en honduras
 de anegarse. ¡pobre! el alma...
 Men Rodríguez, aguilucho
 de Sanabria, el ala rota
 ya el cotarro no alborota
 para cobrarse el conducho.
 Campanario sumergido
 de Valverde de Lucerna,
 toque de agonía eterna
 bajo el caudal del olvido.
 La historia paró, al sendero
 de San Bernardo la vida
 retorna, y todo se olvida
 lo que no fuera primero.

Y la segunda, ya de rima más artificiosa, decía y dice así:

Ay, Valverde de Lucerna,
 hez del lago de Sanabria,
 no hay leyenda que dé cabria
 de sacarte a luz moderna.
 Se queja en vano tu bronce
 en la noche de San Juan,
 tus hornos dieron su pan,
 la historia se está en su gonce.
 Servir de pasto a las truchas
 es, aun muerto, amargo trago;
 se muere Riba de Lago,
 orilla de nuestras luchas (1).

En efecto, la trágica y miserabilísima aldea de Riba de Lago, a la orilla del de San Martín de Castañeda, agoniza y cabe decir que se está muriendo. Es de una desolación tan grande como la de las alquerías, ya famosas, de las Hurdes. En aquellos pobrÍsimos tugu-

¹ Esta poesía y la anterior figuran en el *Cancionero* con los números 1.459 y 1.463. (N. del E.)

rios, casuchas de armazón de madera recubierto de adobes y barro, se hacina un pueblo al que ni le es permitido pescar las ricas truchas en que abunda el lago y sobre las que una supuesta señora creía haber heredado el monopolio que tenían los monjes bernardos de San Martín de Castañeda.

Esta otra aldea, la de San Martín de Castañeda, con las ruinas del humilde monasterio, agoniza también junto al lago, algo elevada sobre su orilla. Pero ni Riba de Lago, ni San Martín de Castañeda, ni Galende; el otro pobladillo más cercano al Lago de Sanabria —este otro mejor acomodado—, ninguno de los tres puede ser ni fué el modelo de mi Valverde de Lucerna. El escenario de la obra de mi Don Manuel Bueno y de Angelina y Lázaro Carballino supone un desarrollo mayor de vida pública, por pobre y humilde que ésta sea, que la vida de esas pobrísimas y humildísimas aldeas. Lo que no quiere decir, ¡claro está!, que yo suponga que en éstas no haya habido y aun haya vidas individuales muy íntimas e intensas, ni tragedias de conciencia.

Y en cuanto al fondo de la tragedia de los tres protagonistas de mi novelita, no creo poder ni deber agregar nada al relato mismo de ella. Ni siquiera he querido añadirle algo que recordé después de haberlo compuesto —y casi de un solo tirón—, y es que al preguntarle en París una dama acongojada de escrúpulos religiosos a un famoso y muy agudo abate si creía en el infierno y responderle éste: “Señora, soy sacerdote de la Santa Iglesia Católica Apostólica Romana, y usted sabe que en ésta la existencia del infierno es verdad dogmática o de fe”, la dama insistió en “¿Pero usted, monseñor, cree en ello?”, y el abate por fin: “¿Pero por qué se preocupa usted tanto, señora, de si hay o no infierno, si no hay nadie en él...?” No sabemos que la dama le añadiera esta otra pregunta: “Y en el cielo, ¿hay alguien?”

Y ahora, tratando de narrar la oscura y dolorosa congoja cotidiana que atormenta al espíritu de la carne y al espíritu del hueso de hombres y mujeres de carne y hueso espirituales, ¿iba a entretenerme en la tan hacedera tarea de describir revestimientos pasajeros y de puro viso? Aquí lo de Francisco Manuel de Melo en su *Historia de los movimientos, separación y guerra de Cataluña en tiempos de Felipe IV, y política militar*, donde dice: "He deseado mostrar sus ánimos, no los vestidos de seda, lana y pieles, sobre que tanto se desveló un historiador grande de estos años, estimado en el mundo". Y el colosal Tucídides, dechado de historiadores, desdeñando esos realismos, aseguraba haber querido escribir "una cosa para siempre, más que una pieza de certamen que se oiga de momento". ¡Para siempre!

* * *

Pero voy más lejos aún, y es que no tan sólo importan poco para una novela, para una verdadera novela, para la tragedia o la comedia de unas almas, las fisonomías, el vestuario, los gestos materiales, el ámbito material, sino que tampoco importa mucho lo que suele llamarse el argumento de ella. Y es lo que creo haber puesto de manifiesto en *La novela de Don Sandalio, jugador de ajedrez*. Claro está que esta novela sin argumento no puede llevarse a la pantalla del cinematógrafo; pero ésta creo que es su mayor y mejor excelencia. Porque así como estimo que los mejores versos líricos no pueden llevarse a la lira, no son cantables, y que la música no hace sino estropear su recitado, de modo que como hay romanzas sin palabras hay romances sin romanza, así también estimo que los mejores y más íntimos dramas no son pelucables, y que el que escriba en vista de la pantalla

ha de padecer mucho por ello. Mi Don Sandalio está libre de ella, de la pantalla, me figuro.

Don Sandalio es un personaje visto desde fuera, cuya vida interior se nos escapa, que acaso no la tiene; es un personaje que no monologa como tantos otros personajes novelescos o nivolescos —para este término véase mi *Niebla*—, pero que aun así no cabe en la pantalla. En la que no se puede proyectar, como suele hacerse, sus ensueños, sus monólogos.

¿Monólogos? Lo que así se llama suelen ser monodialogos, diálogos que sostiene uno con los otros que son, por dentro, él, con los otros que componen esa sociedad de individuos que es la conciencia de cada individuo. Y ese monodialogo es la vida interior que en cierto modo niegan los llamados en América *behavioristas*, los filósofos de la conducta, para los que la conciencia es el misterio inasequible o lo inconocible.

¿Pero es que mi Don Sandalio no tiene vida interior, no tiene conciencia o sea con-saber de sí mismo, es que no monodialoga? ¿Pues qué es una partida de ajedrez sino un monodialogo, un diálogo que el jugador mantiene con su compañero y competidor de juego? Y aún más, ¿no es un diálogo y hasta una controversia que mantienen entre sí las piezas todas del tablero, las negras y las blancas?

Véase, pues, cómo mi Don Sandalio tiene vida interior, tiene monodialogo, tiene conciencia. Sin que a ello empiece él que su hija, su hija misteriosa para el observador de fuera, fuese como otro alfil, otra torre u otra reina.

Y como en el epílogo a esa novela he dicho ya cuanto a este respecto había que decir, no es cosa de que ahora recalque sobre ello, no sea que alguien se figure que cuando he escrito novelas ha sido para revestir disquisiciones psicológicas, filosóficas o metafísicas. Lo que después de todo no sería sino hacer lo que han hecho todos los novelistas dignos de este

nombre, a sabiendas o no de ello. Todo relato tiene su sentido trascendente, tiene su filosofía, y nadie cuenta nada sin otra finalidad que contar. Que contar nada, quiero decir. Porque no hay realidad sin idealidad.

Y si alguien dijera que en este relato de la vida de Don Sandalio me he puesto o mejor me he entrometido y entremetido yo más que en otros relatos —¡y no es poco!—, le diré que mi propósito era entrometerle y entremeterle al lector en él, hacer que se dé cuenta de que no se goza de un personaje novelesco sino cuando se le hace propio, cuando se consiente que el mundo de la ficción forme parte del mundo de la permanente realidad íntima. Por lo menos de la realidad terráquea.

“¿Terráquea? —dirá el lector—. ¿Y eso?” Pues que hay una porción de nombres, sustantivos y adjetivos, a los que hay que libertar de su confinamiento. Así, por ejemplo, de *tierra* derivan los adjetivos *térrico*, *terroso*, *terreno*, *terrenal*, *terrestre* y *terráqueo*, pero éste queda confinado al globo —el globo terráqueo—. Y si lo aplicamos a otro sustantivo, haremos que el lector pare mientes en ambos. Será como una llamada de atención o acaso una piedra de escándalo o tropiezo. Un adjetivo convexo, así como en la gramática arábiga se nos habla de verbos cóncavos.

Sólo haciendo el lector, como hizo antes el autor, propios los personajes que llamamos de ficción, haciendo que formen parte del pequeño mundo —el microcosmo— que es su conciencia, vivirá en ellos y por ellos. ¿No vive acaso Dios, la Conciencia Universal, en el gran mundo —macrocosmo—, en el Universo que al soñarlo crea? ¿Y qué es la historia humana sino un sueño de Dios? Por lo cual yo, a semejanza de aquella sentencia medieval francesa de *Gesta Dei per francos*, o sea “Hechos de Dios por

ha de padecer mucho por ello. Mi Don Sandalio está libre de ella, de la pantalla, me figuro.

Don Sandalio es un personaje visto desde fuera, cuya vida interior se nos escapa, que acaso no la tiene; es un personaje que no monologa como tantos otros personajes novelescos o nivolescos —para este término véase mi *Niebla*—, pero que aun así no cabe en la pantalla. En la que no se puede proyectar, como suele hacerse, sus ensueños, sus monólogos.

¿Monólogos? Lo que así se llama suelen ser monodialogos, diálogos que sostiene uno con los otros que son, por dentro, él, con los otros que componen esa sociedad de individuos que es la conciencia de cada individuo. Y ese monodialogo es la vida interior que en cierto modo riegan los llamados en América *behavioristas*, los filósofos de la conducta, para los que la conciencia es el misterio inasequible o lo inconocible.

¿Pero es que mi Don Sandalio no tiene vida interior, no tiene conciencia o sea con-saber de sí mismo, es que no monodialoga? ¿Pues qué es una partida de ajedrez sino un monodialogo, un diálogo que el jugador mantiene con su compañero y competidor de juego? Y aún más, ¿no es un diálogo y hasta una controversia que mantienen entre sí las piezas todas del tablero, las negras y las blancas?

Véase, pues, cómo mi Don Sandalio tiene vida interior, tiene monodialogo, tiene conciencia. Sin que a ello empiece él que su hija, su hija misteriosa para el observador de fuera, fuese como otro alfil, otra torre u otra reina.

Y como en el epílogo a esa novela he dicho ya cuanto a este respecto había que decir, no es cosa de que ahora recalque sobre ello, no sea que alguien se figure que cuando he escrito novelas ha sido para revestir disquisiciones psicológicas, filosóficas o metafísicas. Lo que después de todo no sería sino hacer lo que han hecho todos los novelistas dignos de este

nombre, a sabiendas o no de ello. Todo relato tiene su sentido trascendente, tiene su filosofía, y nadie cuenta nada sin otra finalidad que contar. Que contar nada, quiero decir. Porque no hay realidad sin idealidad.

Y si alguien dijera que en este relato de la vida de Don Sandalio me he puesto o mejor me he entrometido y entremetido yo más que en otros relatos —¡y no es poco!—, le diré que mi propósito era entrometerle y entremeterle al lector en él, hacer que se dé cuenta de que no se goza de un personaje novelesco sino cuando se le hace propio, cuando se consiente que el mundo de la ficción forme parte del mundo de la permanente realidad íntima. Por lo menos de la realidad terráquea.

“¿Terráquea? —dirá el lector—. ¿Y eso?” Pues que hay una porción de nombres, sustantivos y adjetivos, a los que hay que liberrar de su confinamiento. Así, por ejemplo, de *tierra* derivan los adjetivos *térreo*, *terroso*, *terreno*, *terrenal*, *terrestre* y *terráqueo*, pero éste queda confinado al globo —el globo terráqueo—. Y si lo aplicamos a otro sustantivo, haremos que el lector pare mientes en ambos. Será como una llamada de atención o acaso una piedra de escándalo o tropiezo. Un adjetivo convexo, así como en la gramática arábiga se nos habla de verbos cóncavos.

Sólo haciendo el lector, como hizo antes el autor, propios los personajes que llamamos de ficción, haciendo que formen parte del pequeño mundo —el microcosmo— que es su conciencia, vivirá en ellos y por ellos. ¿No vive acaso Dios, la Conciencia Universal, en el gran mundo —macrocosmo—, en el Universo que al soñarlo crea? ¿Y qué es la historia humana sino un sueño de Dios? Por lo cual yo, a semejanza de aquella sentencia medieval francesa de *Gesta Dei per francos*, o sea “Hechos de Dios por

medio de los francos”, forjé esta otra de *Somnia Dei per hispanos* (1), “Sueños de Dios por medio de los hispanos”. Que los que vivimos la sentencia calderoniana de que “la vida es sueño”, sentimos también la shakesperiana de que estamos hechos de la estofa misma de los sueños, que somos un sueño de Dios y que nuestra historia es la que por nosotros Dios sueña. Nuestra historia y nuestra leyenda y nuestra épica y nuestra tragedia y nuestra comedia y nuestra novela, que en uno se funden y confunden los que respiran aire espiritual en nuestras obras de imaginación y nosotros que respiramos aire natural en la obra de la imaginación, del ensueño de Dios. Y no queremos pensar en que se despierte. Aunque, bien considerado, el despertarse es dejar de dormir, pero no de soñar y de soñarse. Lo peor sería que Dios se durmiese a dormir sin soñar, a envolverse en la nada.

* * *

Y queda *Un pobre hombre rico o el sentimiento cómico de la vida*. ¿Por qué le puse este segundo miembro, este estrambote, a su propio título? No sabría decirlo a ciencia cierta. Desde luego, acordándome de la obra que me ha valido más prestigio —*praestigia*, en latín, quiere decir engaño, ilusión— entre los hombres de espíritu serio y reflexivo, o sea religioso. ¿Es que yo suponía que esta novelita iba a ser como el sainete que sigue a la tragedia, o como una juguetona raza de sol al ir a salir de una caverna lúgubre y lóbrega? ¡Qué sé yo...!

Hace unos años esparció por Madrid Eusebio Blasco un sucedido con un dicharacho que se hizo prover-

¹ Con este mismo título publicó el autor un escrito, en 1932, que encontrará el lector en el tomo V de esta edición de sus *Obras Completas*, págs. 69-71. (N. del E.)

bial en gracia a su gracejo. Y fué que contó que en una reunión de familias de Granada, la dueña de la casa, al dirigirse a un caballero, empezó: "Dígame... Pero, antes: ¿se llama usted Sainz Pardo, o Sanz Pardo, o Sáez de Pardo?" A lo que el aludido respondió: "Es igual, señora; la cuestión es pasar el rato". Y más tarde agregué yo esta sentencia: "...sin adquirir compromisos serios", redondeándola así.

¡La cuestión es pasar el rato! Etimológicamente, el rato es el *raptó*, el arrebató. Y la cuestión es pasar el arrebató, pero sin dejarse arrebató por él, sin adquirir compromiso serio, sin comprometerse. De otro modo le llamamos a esto matar el tiempo. Y matar el tiempo es la esencia acaso de lo cómico, lo mismo que la esencia de lo trágico es matar la eternidad.

El sentimiento más cómico, y sobre todo en amor —o lo que lo valga—, es el de no comprometerse. Lo que lleva a los mayores compromisos. Así como hay un cómico fatal, trágico, en las señoras de incierta edad, presas de la menopausia, que no pueden ya comprometerse.

Lo mismo en mi obra *El sentimiento trágico de la vida*, que en *La agonía del cristianismo*, el cogollo humano lo forma la cuestión de la maternidad y la paternidad, de la perpetuidad de la especie humana, y en esta novelita vuelve en otra forma, y sin que yo me lo hubiese propuesto al escribirla, sino que me he dado cuenta de ello después de escrita, vuelve la misma eterna y temporal cuestión. ¿Y es que el hombre y con él su mujer se dan a propagarse para conservarse, o se dan a conservarse para propagarse? Y no quiero sacar aquí a colación al profeta puritano Malthus.

Si a alguien le pareciere mal que junte en un tomo a *San Manuel Bueno* con *Un pobre hombre rico*, póngase a reflexionar y verá qué íntimas profundas

relaciones unen al hombre que comprometió toda su vida a la salud eterna de sus prójimos, renunciando a reproducirse, y al que no quiso comprometerse, sino ahorrarse.

* * *

Si me dejase llevar de mi afición a las digresiones más o menos pertinentes —la cuestión es hacer pasar el rato al lector, sin comprometerle demasiado la atención—, me daría a rebuscar por qué a los personajes de esta mi novelita les llamé como les llamé y no de otro modo, por qué a Rosita Rosita, y no Angustias, Tránsito —esto es: muerte—, Dolores —Lolita— o Soledad —Solita—, o tal vez Amparito, Socorrito o Consuelito —Chelito—, o Remedita, diminutivo de Remedios, nombres tan significativos y alusivos. Pero esta digresión me llevaría demasiado lejos, enredándome en no sé qué ringlera de conceptismo que tanto se me puede echar en cara.

¡Conceptismo! He de confesar, ¡por Quevedo!, que en esta novelita he procurado contar las cosas a la pata la llana, pero no he podido esquivar ciertos conceptismos y hasta juegos de palabras con que distraer unas veces y atraer otras la atención del lector. Porque el conceptismo te es muy útil, lector desatento. Y te lo voy a explicar.

Tengo imaginado hace tiempo haber de escribir un tratado de *La razón y el ser*, en el que trate de la razón de ser, la razón de no ser, la sinrazón de ser y la sinrazón de no ser —no te estoy tomando el pelo con camelos—, y en el cual exponga todos los más corrientes y molientes lugares comunes en otra forma que aquella en que son consabidos, y con el sano propósito de renovarlos. Pues hace ya bastantes años que escandalicé a los que entonces redactaban un semanario de la ramplonería que se titulaba *Gedeón*, por de-

cir que repensar los lugares comunes es el mejor medio de librarse de su maleficio, sentencia que le pareció no sé si un camelo, una paradoja o un embolismo a Navarro Ledesma. Pues bien, para los lectores gedeónicos he de escribir mi *La razón y el ser*.

Si, pongo por caso, llegase a escribir en ese mi trabajo *intringulisizando*, como me dice un amigo, que “la razón de no ser hoy la monarquía en España no presupone la sinrazón de serlo cuando lo fué en tantos entonces”, lo haría para que al tropezar el lector adrede atento, no el gedeónico, en este mi hacer frases y lugares propios —o apropiados— no fuera a dormirse en la rodera de las frases hechas y los lugares comunes. Que si eso no sería sino decir lo que ya tantas veces se ha dicho en otras formas, en una forma nueva, en reforma de expresión, serviría para lograr la conformidad del lector antes desatento.

Leyendo el *Criticón* del P. Baltasar Gracián, S. J., me ha irritado su afán por los juegos de palabras y los retruécanos; pero después me he dado a pensar que el famoso diálogo *Parménides*, del divino Platón, no es en gran parte más que un enorme —esto es: fuera de norma— retruécano metafísico. Y se me ha contagiado no poco de nuestro Gracián. Así él dice una vez que no hay que tomar a pechos lo que se puede echar a espaldas, a lo que pongo esta nota marginal: “Desde que sentí el espaldarazo de Dios, haciéndome su caballero, no son las espaldas sino los pechos los que debo tener guardados, y no encojerme de ellos, sino ir de avance”.

* * *

Y basta, pues no vaya el lector, en vista de estas intringulisadas explicaciones, a creer que la novelita de que aquí trato se escribiese para otra cosa que

para divertirle. Para divertirle y no para convertirle. ¡Como si, por otra parte, no fuese poca conversión una diversión! Y aquí permítame el lector —; no lo volveré a hacer en este prólogo!— otra digresión o diversión lingüística, y es que del participio latino *diversus*, de *divertere*, verter de lado, apartar una corriente, viene nuestro *divieso* —como de *traversus* viene travieso, y de *adversus* avieso—, y que no pocas diversiones nos traen y nos resultan diviesos más o menos malignos. Pero no quiero, lector, serte tan avieso ni ser tan travieso que te llene de diviesos este escrito.

¿Juegos de palabras? Sin duda que pueden ser peligrosos, pero no tanto como los juegos de manos, que suelen ser peligrosísimos. Por algo se dijo lo de “juegos de manos, juegos de villanos”. ¿Y los de palabras? En el *Cantar de myo Cid*, Per Vermudoz le arguye a Ferrando, uno de los infantes de Carrión y yerno de Rodrigo Díaz de Vivar, diciéndole (versos 3326 y 3327):

¡E eres fermoso, mas mal varragán!
Lengua sin manos. ¿cuemo osas hablar?

“Lengua sin manos, ¿cómo te atreves a hablar?” Y Celedonio Ibáñez, el de esta mi novelita —o nivoleta—, le decía una vez a Emeterio Alfonso, su protagonista, comentando ese venerable texto de nuestro primer vagido poético castellano, así: “Si, malo será que una lengua sin manos ose hablar, pero es peor acaso que unas manos sin lengua se atrevan a obrar. ¡Manos sin lengua! ¿Te das cuenta, Emeterio, de lo que esto significa?” Y aquí Celedonio sonreía socarronamente para socarrar los escrúpulos de Emeterio. Aunque, por mi parte, me doy cuenta de que no son lo mismo juegos de palabras que juegos de lengua, aunque no pocas veces aquéllos conduzcan a éstos.

Y ahora se le presentará a algún lector descontentadizo esta cuestión: ¿por qué he reunido en un volumen, haciéndoles correr la misma suerte, a tres novelas de tan distinta, al parecer, inspiración? ¿Qué me ha hecho juntarlas?

Desde luego que fueron concebidas, gestadas y paridas sucesivamente y sin apenas intervalos, casi en una ventregada. ¿Habría algún fondo común que las emparentara? ¿me hallaría yo en algún estado de ánimo especial? Poniéndome a pensar, claro que a redromano, o a *posteriori*, en ello, he creído darme cuenta de que tanto a Don Manuel Bueno y a Lázaro Carballino como a Don Sandalio el ajedrecista y al corresponsal de Felipe que cuenta su novela y, por otra parte, no tan sólo a Emeterio Alfonso y a Celedonio Ibáñez, sino a la misma Rosita, lo que les atosigaba era el pavoroso problema de la personalidad, si uno es lo que es y seguirá siendo lo que es.

Claro está que no obedece a un estado de ánimo especial en que me hallara al escribir, en poco más de dos meses, estas tres novelitas, sino que es un estado de ánimo general en que me encuentro, puedo decir que desde que empecé a escribir. Ese problema, esa congoja, mejor, de la conciencia de la propia personalidad —congoja unas veces trágica y otras cómica— es el que me ha inspirado para casi todos mis personajes de ficción. Don Manuel Bueno busca, al ir a morir, fundir —o sea salvar— su personalidad en la de su pueblo; Don Sandalio recata su personalidad misteriosa, y en cuanto al pobre hombre Emeterio, se la quiere reservar, ahorrativamente, para sí mismo, y al fin sirve a los fines de otra personalidad.

¿Y no es, en el fondo, este congojoso y glorioso problema de la personalidad el que guía en su empresa a Don Quijote, el que dijo lo de “¡yo sé quién soy!” y quiso salvarla en alas de la fama im-

perecedera? ¿Y no es un problema de personalidad el que acongojó al príncipe Segismundo haciéndole soñarse príncipe en el sueño de la vida?

Precisamente ahora, cuando estoy componiendo este prólogo, he acabado de leer la obra: "O lo uno o lo otro" (*Enten-Eller*) de mi favorito Soeren Kierkegaard, obra cuya lectura dejé interrumpida hace unos años —antes de mi destierro—, y en la sección de ella que se titula "Equilibrio entre lo estético y lo ético en el desarrollo de la personalidad" me he encontrado con un pasaje que me ha herido vivamente y que viene como estrobo al tolete para sujetar el remo —aquí pluma— con que estoy remando en este escrito. Dice así el pasaje:

Sería la más completa burla al mundo si el que habría expuesto la más profunda verdad no hubiera sido un soñador sino un dudador. Y no es impensable que nadie pueda exponer la verdad positiva tan excelentemente como un dudador; sólo que éste no la cree. Si fuera un impostor, su burla sería suya; pero si fuera un dudador que descara creer lo que expusiese, su burla sería ya enteramente objetiva; la existencia se burlaría por medio de él; expondría una doctrina que podría esclarecerlo todo, en que podría descansar todo el mundo; pero esa doctrina no podría aclarar nada a su propio autor. Si un hombre fuera precisamente tan avisado que pudiese ocultar que estaba loco, podría volver loco al mundo entero.

Y no quiero aquí comentar ya más ni el martirio de Don Quijote ni el de Don Manuel Bueno, martirios quijotescos los dos.

Y a Dios, lector, y hasta más encontrarnos, y quiera Él que te encuentres a ti mismo.

Madrid, 1932.

Había cerrado en intención este prólogo, dándole ya por concluído, cuando he aquí que del mal ordenado acervo de mis publicaciones periódicas, de mi archivo de escritos impresos, saca uno de mis familiares una novelita que tenía yo ya olvidada, y es la que con el título de *Una historia de amor* apareció en el número del 22 de diciembre de 1911 —hace ya cerca de veintidós años— de *El Cuento Semanal*.

Tan olvidada la tenía, que al reaparecer apenas recordaba sino alguno de los grabados que la ilustraban —como se dice—, y el nombre de la heroína: Liduvina. Y no he querido volver a leerla. ¿Para qué? Aunque decidiendo, eso sí, que se agregue a las otras tres y forme con ellas este cuaderno de novelas cortas. Prefiero darla así a la prensa, sin revisarla, sin releerla, no sea que me dé por comentarla al cabo de más de veinte años. Y váyase a la prensa. Y ni siquiera he de corregir las pruebas.

Sólo hay un al parecer detalle, que no debo dejar pasar sin comentario, y es la selección que hice del nombre de la heroína de esa historia de amor que escribí a mis cuarenta y siete años, nombre que es lo que de ella recordaba: Liduvina.

¿Liduvina! ¿Por qué me ha perseguido ese nombre, ya que a otra de mis figuras femeninas, a una de *Niebla*, le di el mismo? Y conste que no recuerdo a ninguna mujer que llevara ese nombre, y eso que no es tan raro en la región salmantina.

Hay desde luego un motivo lingüístico, y es que de Liduvina han hecho Ludivina, y luego, por lo que se llama etimología popular, Luzdivina. ¿Pero es que no hay una íntima relación, claro que inconciente para el pueblo, entre Liduvina y Luzdivina?

El nombre de Liduvina viene de Santa Lidwine de Schiedam, aquella monjita holandesa cuya vida narró, uno de los últimos, Huysmans, pues que se prestaba a ciertas truculencias místicas —o mejor ascéticas—

del converso literario. Aquella santita que vivió sufriendo en su macerado cuerpecillo, que pedía al Señor que le trasladara todos aquellos sufrimientos corporales que no pudiesen soportar otros fieles sin sentirse arrastrados a la desesperación o acaso a la blasfemia. Y cuando la pobrecita se vió en trance de muerte, pidió que su carne se derritiera en grasa con que se alimentara la lámpara del santuario del Santísimo. Pidió derretirse de amor.

En uno de mis escritos periódicos le llamé a la santita holandesa almita de luciérnaga. De luciérnaga y no de estrella. Es en el cielo espiritual, no una estrella, sino una luciérnaga. Y es que la lumbrecita de la luciérnaga es luz más divina que la del Sol y la de cualquiera estrella. Pues en ser viviente como es la luciérnaga, creemos que su lucecita, perdida entre yerba, sirve al amor, al tiro de la pareja, tiene un para qué vital, mientras que la del Sol... Y si se nos dijere que esto es finalismo, teleología, diremos que la teleología es teología, que Dios no es un por qué, sino un para qué.

Cuenta la Biblia que cuando el profeta Elías, yendo por el desierto, se metió en una cueva del monte Horeb, se le llegó Jehová, pero no en el huracán que rompía los peñascos, ni en el terremoto que se le siguió, ni en el fuego, sino en un "susurro apacible y delicado". Y así Dios se nos revela mejor en la lucecita de la luciérnaga que no en la lumbre ennegadora del Sol. El corazón tiene también su luz —me lo dice el lector ese desconocido— que sube a las niñas de los ojos, y éstos miran para ver y no para no ver —*invidere*—, no para envidiar, no para des-ver, no para aojar o hacer mal de ojo. Y hay quien al mirar así ilumina lo que mira, y lo admira. Por su parte —lector mío desconocido—, el ardor del seso se va a las manos y a los dedos de éstas

y las yemas de los dedos. Y es lo que llaman la acción para diferenciarlo de la contemplación.

* * *

Como no he releído *Una historia de amor*, no recuerdo si la monjita de aquella novela tiene algo de la santita holandesa, de aquella alma de luciérnaga que pedía derretirse de amor en la lámpara del santuario dando luz divina. Quédese mi Liduvina de hace veintidós años como la engendré entonces.

Y ahora, basta ya de prólogo, que si me dejo llevar de él voy a dar en lo más peligroso, cual es ponerme a comentar los sucesos —que no hechos— políticos y sociales de esta España de 1933. ¡Atrás!, ¡atrás! Esta sería otra novela, la novela de un prólogo, que se parecería a mi *Cómo se hace una novela*, el más entrañado y dolorido relato que me haya brotado del hondón del alma, y que escribí en aquellos días de mi París, en 1925.

Adiós, pues, lector.

Madrid, marzo 1933.

SAN MANUEL BUENO, MARTIR
(1930)

Si en esta vida esperamos en Cristo,
somos los más miserables de los hombres
todos.

SAN PABLO, I. *Corintios*, XV, 19 (1).

¹ Este pasaje aparece con otra tinta en el manuscrito autógrafa de esta novela, y sustituye a este otro, tachado en aquél: "Lloró Jesús". Juan, XI, 35. (N. del E.)

Ahora que el obispo de la diócesis de Renada, a la que pertenece esta mi querida aldea de Valverde de Lucerna, anda, a lo que se dice, promoviendo el proceso para la beatificación de nuestro Don Manuel, o mejor San Manuel Bueno, que fué en ésta párroco, quiero dejar aquí consignado, a modo de confesión y sólo Dios sabe, que no yo, con qué destino, todo lo que sé y recuerdo de aquel varón matriarcal que llenó toda la más entrañada vida de mi alma, que fué mi verdadero padre espiritual, el padre de mi espíritu, del mío, el de Angela Carballino.

Al otro, a mi padre carnal y temporal, apenas si le conocí, pues se me murió siendo yo muy niña. Sé que había llegado de forastero a nuestra Valverde de Lucerna, que aquí arraigó al casarse aquí con mi madre. Trajo consigo unos cuantos libros, el *Quijote*, obras de teatro clásico, algunas novelas, historias, el *Bertoldo*, todo revuelto, y de esos libros, los únicos casi que había en toda la aldea, devoré yo ensueños siendo niña. Mi buena madre apenas si me contaba hechos o dichos de mi padre. Los de Don Manuel, a quien, como todo el pueblo, adoraba, de quien estaba enamorada —claro que castísimamente—, le habían borrado el recuerdo de los de su marido. A quien encomendaba a Dios, y fervorosamente, cada día al rezar el rosario.

De nuestro Don Manuel me acuerdo como si fuese de cosa de ayer, siendo yo niña, a mis diez años, an-

tes de que me llevaran al Colegio de Religiosas de la ciudad catedralicia de Renada. Tendría él, nuestro santo, entonces unos treinta y siete años. Era alto, delgado, erguido, llevaba la cabeza como nuestra Peña del Buitre lleva su cresta, y había en sus ojos toda la hondura azul de nuestro lago. Se llevaba las miradas de todos y tras ellas, los corazones, y él, al mirarnos, parecía, traspasando la carne como un cristal, mirarnos al corazón. Todos le queríamos, pero sobre todo los niños. ¡Qué cosas nos decía! Eran cosas, no palabras. Empezaba el pueblo a olerle la santidad; se sentía lleno y embriagado de su aroma.

Entonces fué cuando mi hermano Lázaro, que estaba en América, de donde nos mandaba regularmente dinero con que vivíamos en decorosa holgura, hizo que mi madre me mandase al Colegio de Religiosas, a que se completara fuera de la aldea mi educación, y esto aunque a él, a Lázaro, no le hiciesen mucha gracia las monjas. “Pero como ahí —nos escribía— no hay hasta ahora, que yo sepa, colegios laicos y progresivos, y menos para señoritas, hay que atenerse a lo que haya. Lo importante es que Angelita se pule y que no siga entre esas zafias aldeanas.” Y entré en el Colegio, pensando en un principio hacerme en él maestra, pero luego se me atragantó la pedagogía.

En el Colegio conocí a niñas de la ciudad e intímé con algunas de ellas. Pero seguía atenta a las cosas y a la gente de nuestra aldea, de la que recibía frecuentes noticias y tal vez alguna visita. Y hasta al Colegio llegaba la fama de nuestro párroco, de quien empezaba a hablarse en la ciudad episcopal. Las monjas no hacían sino interrogarme respecto a él.

Desde muy niña alimenté, no sé bien cómo, curiosidades, preocupaciones e inquietudes, debidas, en parte al menos, a aquel revoltijo de libros de mi padre, y todo ello se me medró en el Colegio, en el trato, sobre todo, con una compañera que se me aficionó desmedidamente y que unas veces me proponía que entrásemos juntas a la vez en un mismo convento, jurándonos, y hasta firmando el juramento con nuestra sangre, hermandad perpetua, y otras veces me hablaba, con los ojos semicerrados, de novios y de aventuras matrimoniales. Por cierto que no he vuelto a saber de ella ni de su suerte. Y eso que cuando se hablaba de nuestro Don Manuel, o cuando mi madre me decía algo de él en sus cartas —y era en casi todas—, que yo leía a mi amiga, ésta exclamaba como en arrobó: “¡Qué suerte, chica, la de poder vivir cerca de un santo así, de un santo vivo, de carne y hueso, y poder besarle la mano! Cuando vuelvas a tu pueblo escíbeme mucho, mucho y cuéntame de él”.

Pasé en el colegio unos cinco años, que ahora se me pierden como un sueño de madrugada en la lejanía del recuerdo, y a los quince volví a mi Valverde de Lucerna. Ya toda ella era Don Manuel; Don Manuel con el lago y con la montaña. Llegué ansiosa de conocerle, de ponerme bajo su protección, de que él me marcara el sendero de mi vida.

Decíase que había entrado en el Seminario para hacerse cura, con el fin de atender a los hijos de una su hermana recién viuda, de servirles de padre; que en el Seminario se había distinguido por su agudeza mental y su talento y que había rechazado ofertas de brillante carrera eclesiástica porque él no quería ser sino de su Valverde de Lucerna, de su aldea prendida como un broche entre el lago y la montaña que se mira en él.

¡Y cómo quería a los suyos! Su vida era arreglar matrimonios desavenidos, reducir a sus padres hijos indómitos o reducir los padres a sus hijos, y, sobre todo, consolar a los amargados y atediados y ayudar a todos a bien morir.

Me acuerdo, entre otras cosas, de que al volver de la ciudad la desgraciada hija de la tía Rabona, que se había perdido y volvió, soltera y desahuciada, trayendo un hijito consigo, Don Manuel no paró hasta que hizo que se casase con ella su antiguo novio Perote y reconociese como suya a la criaturita, diciéndole:

—Mira, da padre a este pobre crío que no le tiene más que en el cielo.

—¡Pero, Don Manuel, si no es mía la culpa...!

—¡Quién lo sabe, hijo, quién lo sabe...!, y sobre todo, no se trata de culpa.

Y hoy el pobre Perote, inválido, paralítico, tiene como báculo y consuelo de su vida al hijo aquel que, contagiado por la santidad de Don Manuel, reconoció por suyo no siéndolo.

En la noche de San Juan, la más breve del año, solían y suelen acudir a nuestro lago todas las pobres mujerucas, y no pocos hombrecillos, que se creen poseídos, endemoniados, y que parece no son sino histéricos y a las veces epilépticos, y Don Manuel emprendió la tarea de hacer él de lago, de piscina probática, y tratar de aliviarles y si era posible de curarles. Y era tal la acción de su presencia, de sus miradas, y tal sobre todo la dulcísima autoridad de sus palabras y sobre todo de su voz —; qué milagro de voz!—, que consiguió curaciones sorprendentes. Con lo que creció su fama, que atraía a nuestro lago y a él a todos los enfermos del contorno. Y alguna vez llegó una madre pidiéndole que hiciese un milagro en su hijo, a lo que contestó sonriendo tristemente:

—No tengo licencia del señor obispo para hacer milagros.

Le preocupaba, sobre todo, que anduviesen todos limpios. Si alguno llevaba un roto en su vestidura, le decía: “Anda a ver al sacristán, y que te remiende eso”. El sacristán era sastre. Y cuando el día primero de año iban a felicitarle por ser el de su santo —su santo patrono era el mismo Jesús Nuestro Señor—, quería don Manuel que todos se le presentasen con camisa nueva, y al que no la tenía se la regalaba él mismo.

Por todos mostraba el mismo afecto, y si a algunos distinguía más con él era a los más desgraciados y a los que aparecían como más díscolos. Y como hubiera en el pueblo un pobre idiota de nacimiento, Blasillo el bobo, a éste es a quien más acariciaba y hasta llegó a enseñarle cosas que parecía milagro que las hubiese podido aprender. Y es que el pequeño rescoldo de inteligencia que aún quedaba en el bobo se le encendía en imitar, como un pobre mono, a su Don Manuel.

Su maravilla era la voz, una voz divina, que hacía llorar. Cuando al oficiar en misa mayor o solemne

entonaba el prefacio, estremecíase la iglesia y todos los que le oían sentíanse conmovidos en sus entrañas. Su canto, saliendo del templo, iba a quedarse dormido sobre el lago y al pie de la montaña. Y cuando en el sermón de Viernes Santo clamaba aquello de: “¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?”, pasaba por el pueblo todo un temblor hondo como por sobre las aguas del lago en días de cierzo de hostigo. Y era como si oyesen a Nuestro Señor Jesucristo mismo, como si la voz brotara de aquel viejo crucifijo a cuyos pies tantas generaciones de madres habían depositado sus congojas. Como que una vez, al oírlo su madre, la de Don Manuel, no pudo contenerse, y desde el suelo del templo, en que se sentaba, gritó: “¡Hijo mío!” Y fué un chaparrón de lágrimas entre todos. Creeríase que el grito maternal había brotado de la boca entreabierta de aquella Dolorosa —el corazón traspasado por siete espadas— que había en una de las capillas del templo. Luego Blasillo el tonto iba repitiendo en tono patético por las callejas, y como un eco el “¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?”, y de tal manera que al oírsele se les saltaban a todos las lágrimas, con gran regocijo del bobo por su triunfo imitativo.

Su acción sobre las gentes era tal, que nadie se atrevía a mentir ante él, y todos, sin tener que ir al confesonario, se le confesaban. A tal punto que como hubiese una vez ocurrido un repugnante crimen en una aldea próxima, el juez, un insensato que conocía mal a Don Manuel, le llamó y le dijo:

—A ver si usted, Don Manuel, consigue que este bandido declare la verdad.

—¿Para que luego pueda castigársele? —replicó el santo varón—. No, señor juez, no; yo no saco a nadie una verdad que le lleve acaso a la muerte. Allá entre él y Dios... La justicia humana no me con-

cierno. “No juzguéis para no ser juzgados”, dijo Nuestro Señor...

—Pero es que yo, señor cura...

—Comprendido; dé usted, señor juez, al César lo que es del César, que yo daré a Dios lo que es de Dios.

Y al salir, mirando fijamente al presunto reo, le dijo:

—Mira bien si Dios te ha perdonado, que es lo único que importa.

En el pueblo todos acudían a misa, aunque sólo fuese por oírle y por verle en el altar, donde parecía trasfigurarse, encendiéndosele el rostro. Había un santo ejercicio que introdujo en el culto popular y es que, reuniendo en el templo a todo el pueblo, hombres y mujeres, viejos y niños, unas mil personas, recitábamos al unísono, en una sola voz, el Credo: “Creo en Dios Padre Todopoderoso, Criador del Cielo y de la Tierra...” y lo que sigue. Y no era un coro, sino una sola voz, una voz simple y unida, fundidas todas en una y haciendo como una montaña, cuya cumbre, perdida a las veces en nubes, era Don Manuel. Y al llegar a lo de “creo en la resurrección de la carne y la vida perdurable”, la voz de Don Manuel se zambullía, como en un lago, en la del pueblo todo, y era que él se callaba. Y yo oía las campanadas de la villa que se dice aquí está sumergida en el lecho del lago —campanadas que se dice también se oyen la noche de San Juan— y eran las de la villa sumergida en el lago espiritual de nuestro pueblo; oía la voz de nuestros muertos que en nosotros resucitaban en la comunión de los santos. Después, al llegar a conocer el secreto de nuestro santo, he comprendido que era como si una caravana en marcha por el desierto, desfallecido el caudillo al acercarse al término de su carrera, le tomaran en hombros los

suyos para meter su cuerpo sin vida en la tierra de promisión.

Los más no querían morirse sino cojidos de su mano como de un ancla.

Jamás en sus sermones se ponía a declamar contra impíos, masones, liberales o herejes. ¿Para qué, si no los había en la aldea? Ni menos contra la mala prensa. En cambio, uno de los más frecuentes temas de sus sermones era contra la mala lengua. Porque él lo disculpaba todo y a todos disculpaba. No quería creer en la mala intención de nadie.

—La envidia —gustaba repetir— la mantienen los que se empeñan en creerse envidiados, y las más de las persecuciones son efecto más de la manía persecutoria que no de la perseguidora.

—Pero fíjese, Don Manuel, en lo que me ha querido decir...

Y él:

—No debe importarnos tanto lo que uno quiera decir como lo que diga sin querer...

Su vida era activa y no contemplativa, huyendo cuanto podía de no tener nada que hacer. Cuando oía eso de que la ociosidad es la madre de todos los vicios, contestaba: "Y del peor de todos, que es el pensar ocioso". Y como yo le preguntara una vez qué es lo que con eso quería decir, me contestó: "Pensar ocioso es pensar para no hacer nada o pensar demasiado en lo que se ha hecho y no en lo que hay que hacer. A lo hecho pecho, y a otra cosa, que no hay peor que remordimiento sin enmienda". ¡Hacer!, ¡hacer! Bien comprendí yo ya desde entonces que Don Manuel huía de pensar ocioso y a solas, que algún pensamiento le perseguía.

Así es que estaba siempre ocupado, y no pocas veces en inventar ocupaciones. Escribía muy poco para sí, de tal modo que apenas nos ha dejado escritos o notas; mas, en cambio, hacía de memoria-

lista para los demás, y a las madres, sobre todo, les redactaba las cartas para sus hijos ausentes.

Trabajaba también manualmente, ayudando con sus brazos a ciertas labores del pueblo. En la temporada de trilla íbase a la era a trillar y aventar, y en tanto les aleccionaba o les distraía. Sustituía a las veces a algún enfermo en su tarea. Un día del más crudo invierno se encontró con un niño, muertito de frío, a quien su padre le enviaba a recoger una res a larga distancia, en el monte.

—Mira —le dijo al niño—, vuélvete a casa, a calentarte, y dile a tu padre que yo voy a hacer el encargo.

Y al volver con la res se encontró con el padre, todo confuso, que iba a su encuentro. En invierno partía leña para los pobres. Cuando se secó aquel magnífico nogal —“un nogal matriarcal” le llamaba—, a cuya sombra había jugado de niño y con cuyas nueces se había durante tantos años regalado, pidió el tronco, se lo llevó a su casa y después de labrar en él seis tablas, que guardaba al pie de su lecho, hizo del resto leña para calentar a los pobres. Solía hacer también las pelotas para que jugaran los mozos y no pocos juguetes para los niños.

Solía acompañar al médico en su visita, y recalca-ba las prescripciones de éste. Se interesaba sobre todo en los embarazos y en la crianza de los niños, y estimaba como una de las mayores blasfemias aquello de: “¡teta y gloria!”, y lo otro de: “angelitos al cielo”. Le conmovía profundamente la muerte de los niños.

—Un niño que nace muerto o que se muere recién nacido y un suicidio —me dijo una vez— son para mí de los más terribles misterios: ¡un niño en cruz!

Y como una vez, por haberse quitado uno la vida

le preguntara el padre del suicida, un forastero, si le daría tierra sagrada, le contestó:

—Seguramente, pues en el último momento, en el segundo de la agonía, se arrepintió sin duda alguna.

Iba también a menudo a la escuela a ayudar al maestro, a enseñar con él, y no sólo el catecismo. Y es que huía de la ociosidad y de la soledad. De tal modo que por estar con el pueblo, y sobre todo con el mocerío y la chiquillería, solía ir al baile. Y más de una vez se puso en él a tocar el tamboril para que los mozos y las mozas bailasen, y esto, que en otro hubiera parecido grotesca profanación del sacerdocio, en él tomaba un sagrado carácter y como de rito religioso. Sonaba el *Angelus*, dejaba el tamboril y el palillo, se descubría, y todos con él, y rezaba: “El ángel del Señor anunció a María: Ave María...” Y luego:

—Y ahora, a descansar para mañana.

—Lo primero —decía— es que el pueblo esté contento, que estén todos contentos de vivir. El contentamiento de vivir es lo primero de todo. Nadie debe querer morirse hasta que Dios quiera.

—Pues yo sí —le dijo una vez una recién viuda—, yo quiero seguir a mi marido...

—¿Y para qué? —le respondió—. Quédate aquí para encomendar su alma a Dios.

En una boda dijo una vez: “¡Ay, si pudiese cambiar el agua toda de nuestro lago en vino, en un vinillo que por mucho que de él se bebiera alegrara sin emborrachar nunca... o por lo menos con una borrachera alegre!”

Una vez pasó por el pueblo una banda de pobres titiriteros. El jefe de ella, que llegó con la mujer gravemente enferma y embarazada, y con tres hijos que le ayudaban, hacía de payaso. Mientras él estaba, en la plaza del pueblo, haciendo reír a los niños y aun a los grandes, ella, sintiéndose de pronto gravemente

indispuesta, se tuvo que retirar y se retiró escoltada por una mirada de congoja del payaso y una risotada de los niños. Y escoltada por Don Manuel, que luego, en un rincón de la cuadra de la posada, le ayudó a bien morir. Y cuando, acabada la fiesta, supo el pueblo y supo el payaso la tragedia, fuéronse todos a la posada y el pobre hombre, diciendo con llanto en la voz: "Bien se dice, señor cura, que es usted todo un santo", se acercó a éste queriendo tomarle la mano para besársela, pero Don Manuel se adelantó y tomándosela al payaso pronunció ante todos:

—El santo eres tú, honrado payaso; te vi trabajar y comprendí que no sólo lo haces para dar pan a tus hijos, sino también para dar alegría a los de los otros, y yo te digo que tu mujer, la madre de tus hijos, a quien he despedido a Dios mientras trabajabas y alegrabas, descansa en el Señor, y que tú irás a juntarte con ella y a que te paguen riendo los ángeles a los que haces reír en el cielo de contento.

Y todos, niños y grandes, lloraban y lloraban tanto de pena como de un misterioso contento en que la pena se ahogaba. Y más tarde, recordando aquel solemne rato, he comprendido que la alegría imperturbable de Don Manuel era la forma temporal y terrena de una infinita y eterna tristeza que con heroica santidad recataba a los ojos y los oídos de los demás.

Con aquella su constante actividad, con aquel mezclarse en las tareas y las diversiones de todos, parecía querer huir de sí mismo, querer huir de su soledad. "Le temo a la soledad", repetía. Mas, aun así, de vez en cuando se iba solo, orilla del lago, a las ruinas de aquella vieja abadía donde aún parecen reposar las almas de los piadosos cistercienses a quienes ha sepultado en el olvido la Historia. Allí está la celda del llamado Padre Capitán, y en sus paredes se dice que aún quedan señales de las gotas de sangre con

que las salpicó al mortificarse. ¿Qué pensaría allí nuestro Don Manuel? Lo que sí recuerdo es que como una vez, hablando de la abadía, le preguntase yo cómo era que no se le había ocurrido ir al claustro, me contestó:

—No es sobre todo porque tenga, como tengo, mi hermana viuda y mis sobrinos a quienes sostener, que Dios ayuda a sus pobres, sino porque yo no nací para ermitaño, para anacoreta; la soledad me mataría el alma, y en cuanto a un monasterio, mi monasterio es Valverde de Lucerna. Yo no debo vivir solo; yo no debo morir solo. Debo vivir para mi pueblo, morir para mi pueblo. ¿Cómo voy a salvar mi alma si no salvo la de mi pueblo?

—Pero es que ha habido santos ermitaños, solitarios... —le dije.

—Sí, a ellos les dió el Señor la gracia de soledad que a mí me ha negado, y tengo que resignarme. Yo no puedo perder a mi pueblo para ganarme el alma. Así me ha hecho Dios. Yo no podría soportar las tentaciones del desierto. Yo no podría llevar solo la cruz del nacimiento.

He querido con estos recuerdos, de los que vive mi fe, retratar a nuestro Don Manuel tal como era cuando yo, mocita de cerca de dieciséis años, volví del Colegio de Religiosas de Renada a nuestro monasterio de Valverde de Lucerna. Y volví a ponerme a los pies de su abad.

—¡Hola, la hija de la Simona —me dijo en cuanto me vió—, y hecha ya toda una moza, y sabiendo francés y bordar y tocar el piano y qué sé yo qué más! Ahora a prepararte para darnos otra familia. Y tu hermano Lázaro, ¿cuándo vuelve? Sigue en el Nuevo Mundo, ¿no es así?

—Sí, señor, sigue en América...

—¡El Nuevo Mundo! Y nosotros en el Viejo. Pues bueno, cuando le escribas, dile de mi parte, de parte del cura, que estoy deseando saber cuándo vuelve del Nuevo Mundo a este Viejo, trayéndonos las novedades de por allá. Y dile que encontrará al lago y a la montaña como les dejó.

Cuando me fuí a confesar con él, mi turbación era tanta que no acertaba a articular palabra. Recé el “yo pecadora” balbuciendo, casi sollozando. Y él, que lo observó, me dijo:

—Pero ¿qué te pasa, corderilla? ¿De qué o de quién tienes miedo? Porque tú no tiembles ahora al peso de tus pecados ni por temor de Dios, no; tú tiembles de mí, ¿no es eso?

Me eché a llorar.

—Pero ¿qué es lo que te han dicho de mí? ¿Qué leyendas son ésas? ¿Acaso tu madre? Vamos, vamos, cálmate y haz cuenta que estás hablando con tu hermano...

Me animé y empecé a confiarle mis inquietudes, mis dudas, mis tristezas.

—¡Bah, bah, bah! ¿Y dónde has leído eso, mari-sabidilla? Todo eso es literatura. No te des demasiado a ella, ni siquiera a Santa Teresa. Y si quieres distraerte, lee el *Bertoldo*, que leía tu padre.

Salí de aquella mi primera confesión con el santo hombre profundamente consolada. Y aquel mi temor primero, aquel más que respeto miedo, con que me acerqué a él, trocóse en una lástima profunda. Era yo entonces una mocita, una niña casi; pero empezaba a ser mujer, sentía en mis entrañas el jugo de la maternidad, y al encontrarme en el confesonario junto al santo varón, sentí como una callada confesión suya en el susurro sumiso de su voz y recordé cómo cuando, al clamar él en la iglesia las palabras de Jesucristo: “¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has abandonado”, su madre, la de Don Manuel, respondió desde el suelo: “¡Hijo mío!”, y oí este grito que desgarraba la quietud del templo. Y volví a confesarme con él para consolarle.

Una vez que en el confesonario le expuse una de aquellas dudas, me contestó:

—A eso, ya sabes, lo del Catecismo: “eso no me lo preguntéis a mí, que soy ignorante; doctores tiene la Santa Madre Iglesia que os sabrán responder”.

—¡Pero si el doctor aquí es usted, Don Manuel...!

—¿Yo, yo doctor?, ¿doctor yo? ¡Ni por pienso! Yo, doctorcilla, no soy más que un pobre cura de aldea. Y esas preguntas, ¿sabes quién te las insinúa, quién te las dirige? Pues... ¡el Demonio!

Y entonces, envalentonándome, le espeté a boca de jarro:

—¿Y si se las dirigiese a usted, Don Manuel?

—¿A quién? ¿A mí? ¿Y el Demonio? No nos conocemos, hija, no nos conocemos.

—¿Y si se las dirigiera?

—No le hacía caso. Y basta, ¿eh?, despachemos, que me están esperando unos enfermos de verdad.

Me retiré, pensando, no sé por qué, que nuestro Don Manuel, tan afamado curandero de endemoniados, no creía en el Demonio. Y al irme hacia mi casa topé con Blasillo el bobo, que acaso rondaba el templo, y que al verme, para agasajarme con sus habilidades, repitió —¡y de qué modo!— lo de “¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?” Llegué a casa acongojadísima y me encerré en mi cuarto para llorar, hasta que llegó mi madre.

—Me parece, Angelita, con tantas confesiones, que tú te me vas a ir monja.

—No lo tema, madre —le contesté—, pues tengo hartito que hacer aquí, en el pueblo, que es mi convento.

—Hasta que te cases.

—No pienso en ello —le repliqué.

Y otra vez que me encontré con Don Manuel, le pregunté, mirándole derechamente a los ojos:

—¿Es que hay Infierno, Don Manuel?

Y él, sin inmutarse:

—¿Para ti, hija? No.

—¿Y para los otros, le hay?

—¿Y a ti qué te importa, si no has de ir a él?

—Me importa por los otros. ¿Le hay?

—Cree en el cielo, en el cielo que vemos. Miralo —y me lo mostraba sobre la montaña y abajo, reflejado en el lago.

—Pero hay que creer en el Infierno, como en el cielo —le repliqué.

—Sí, hay que creer todo lo que cree y enseña a

creer la Santa Madre Iglesia Católica, Apostólica, Romana. ¡Y basta!

Leí no sé qué honda tristeza en sus ojos, azules como las aguas del lago.

Aquellos años pasaron como un sueño. La imagen de Don Manuel iba creciendo en mí sin que yo de ello me diese cuenta, pues era un varón tan cotidiano, tan de cada día como el pan que a diario pedimos en el padrenuestro. Yo le ayudaba cuando podía en sus menesteres, visitaba a sus enfermos, a nuestros enfermos, a las niñas de la escuela, arreglaba el ropero de la iglesia, le hacía, como me llamaba él, de diacónisa. Fuí unos días invitada por una compañera de colegio a la ciudad, y tuve que volverme, pues en la ciudad me ahogaba, me faltaba algo, sentía sed de la vista de las aguas del lago, hambre de la vista de las peñas de la montaña; sentía, sobre todo, la falta de mi Don Manuel y como si su ausencia me llamara, como si corriese un peligro lejos de mí, como si me necesitara. Empezaba yo a sentir una especie de afecto maternal hacia mi padre espiritual; quería aliviarle del peso de su cruz del nacimiento.

Así fuí llegando a mis veinticuatro años, que es cuando volvió de América, con un caudalillo ahorrado, mi hermano Lázaro. Llegó acá, a Valverde de Lucerna, con el propósito de llevarnos a mí y a nuestra madre a vivir a la ciudad, acaso a Madrid.

—En la aldea —decía— se entontece, se embrutece y se empobrece uno.

Y añadía:

—Civilización es lo contrario de ruralización; ¡aldeanerías, no!, que no hice que fueras al Colegio para que te pudras luego aquí, entre estos zafios patanes.

Yo callaba, aun dispuesta a resistir la emigración; pero nuestra madre, que pasaba ya de la sesentena, se opuso desde un principio. “¡A mi edad, cambiar de aguas!”, dijo primero; mas luego dió a conocer claramente que ella no podría vivir fuera de la vista de su lago, de su montaña y sobre todo de su Don Manuel.

—¡Sois como las gatas, que os apezáis a la casa! —repetía mi hermano.

Cuando se percató de todo el imperio que sobre el pueblo todo y en especial sobre nosotras, sobre mi madre y sobre mí, ejercía el santo varón evangélico, se irritó contra éste. Le pareció un ejemplo de la oscura teocracia en que él suponía hundida a España. Y empezó a barbotar sin descanso todos los viejos lugares comunes anticlericales y hasta antirreli-

giosos y progresistas que había traído renovados del Nuevo Mundo.

—En esta España de calzonazos —decía— los curas manejan a las mujeres y las mujeres a los hombres... ¡y luego el campo!, ¡el campo!, este campo feudal...

Para él feudal era un término pavoroso; feudal y medieval eran los dos calificativos que prodigaba cuando quería condenar algo.

Le desconcertaba el ningún efecto que sobre nosotras hacían sus diatribas y el casi ningún efecto que hacían en el pueblo, donde se le oía con respetuosa indiferencia. “A estos patanes no hay quien les conmueva”. Pero como era bueno por ser inteligente, pronto se dió cuenta de la clase de imperio que Don Manuel ejercía sobre el pueblo, pronto se enteró de la obra del cura de su aldea.

—¡No, no es como los otros —decía—, es un santo!

—¿Pero tú sabes cómo son los otros curas? —le decía yo, y él:

—Me lo figuro.

Mas aun así ni entraba en la iglesia ni dejaba de hacer alarde en todas partes de su incredulidad, aunque procurando siempre dejar a salvo a Don Manuel. Y ya en el pueblo se fué formando, no sé cómo, una expectativa, la de una especie de duelo entre mi hermano Lázaro y Don Manuel, o más bien se esperaba la conversión de aquél por éste. Nadie dudaba de que al cabo el párroco le llevaría a su parroquia. Lázaro, por su parte, ardía en deseos —me lo dijo luego— de oír a Don Manuel, de verle y oírle en la iglesia, de acercarse a él y con él conversar, de conocer el secreto de aquel su imperio espiritual sobre las almas. Y se hacía rogar para ello hasta que al fin, por curiosidad —decía— fué a oírle.

—Sí, esto es otra cosa —me dijo luego de haberle

oído—; no es como los otros, pero a mí no me la da; es demasiado inteligente para creer todo que tiene que enseñar.

—¿Pero es que le crees un hipócrita? —le dije.

—¡Hipócrita... no!, pero es el oficio del que tiene que vivir.

En cuanto a mí, mi hermano se empeñaba en que yo leyese de libros que él trajo y de otros que me incitaba a comprar.

—Conque, ¿tu hermano Lázaro —me decía Don Manuel— se empeña en que leas? Pues lee, hija mía, lee y dale así gusto. Sé que no has de leer sino cosa buena; lee aunque sea novelas. No son mejores las historias que llaman verdaderas. Vale más que leas que no el que te alimentes de chismes y comadrerías del pueblo. Pero lee sobre todo libros de piedad que te den contento de vivir, un contento apacible y silencioso.

¿Le tenía él?

Por entonces enfermó de muerte y se nos murió nuestra madre, y en sus últimos días todo su hipo era que Don Manuel convirtiese a Lázaro, a quien esperaba volver a ver un día en el cielo, en un rincón de las estrellas desde donde se viese el lago y la montaña de Valverde de Lucerna. Ella se iba ya, a ver a Dios.

—Usted no se va —le decía Don Manuel—, usted se queda. Su cuerpo aquí, en esta tierra, y su alma también aquí, en esta casa, viendo y oyendo a sus hijos, aunque éstos ni le vean ni le oigan.

—Pero yo, padre —dijo—, voy a ver a Dios.

—Dios, hija mía, está aquí como en todas partes, y le verá usted desde aquí, desde aquí. Y a todos nosotros en El, y a El en nosotros.

—Dios se lo pague —le dije.

—El contento con que tu madre se muera —me dijo— será su eterna vida.

Y volviéndose a mi hermano Lázaro:

—Su cielo es seguir viéndote, y ahora es cuando hay que salvarla. Dile que rezarás por ella.

—Pero...

—¿Pero...? Dile que rezarás por ella, a quien debes la vida, y sé que una vez que se lo prometas rezarás y sé que luego que reces...

Mi hermano, acercándose, arrasados sus ojos en lágrimas, a nuestra madre agonizante, le prometió solemnemente rezar por ella.

—Y yo en el cielo por ti, por vosotros —respondió mi madre, y besando el crucifijo y puestos sus ojos en los de Don Manuel, entregó su alma a Dios.

—“¡En tus manos encomiendo mi espíritu!” —rezó el santo varón.

Quedamos mi hermano y yo solos en la casa. Lo que pasó en la muerte de nuestra madre puso a Lázaro en relación con Don Manuel, que pareció descuidar algo a sus demás pacientes, a sus demás menesterosos, para atender a mi hermano. Ibanse por las tardes de paseo, orilla del lago, o hacia las ruinas, vestidas de hiedra, de la vieja abadía de cistercienses.

—Es un hombre maravilloso —me decía Lázaro—. Ya sabes que dicen que en el fondo de este lago hay una villa sumergida y que en la noche de San Juan, a las doce, se oyen las campanadas de su iglesia.

—Sí —le contestaba yo—, una villa feudal y medieval...

—Y creo --añadía él— que en el fondo del alma de nuestro Don Manuel hay también sumergida, ahogada, una villa y que alguna vez se oyen sus campanadas.

—Sí —le dije—, esa villa sumergida en el alma de Don Manuel, ¿y por qué no también en la tuya?, es

el cementerio de las almas de nuestros abuelos, los de esta nuestra Valverde de Lucerna... ¡feudal y medieval!

Acabó mi hermano por ir a misa siempre, a oír a Don Manuel, y cuando se dijo que cumpliría con la parroquia, que comulgaría cuando los demás comulgasen, recorrió un íntimo regocijo al pueblo todo, que creyó haberle recobrado. Pero fué un regocijo tal, tan limpio, que Lázaro no se sintió ni vencido ni disminuído.

Y llegó el día de su comunión, ante el pueblo todo, con el pueblo todo. Cuando llegó la vez a mi hermano pude ver que Don Manuel, tan blanco como la nieve de enero en la montaña y temblando como tiembla el lago cuando le hostiga el cierzo, se le acercó con la sagrada forma en la mano, y de tal modo le temblaba ésta al arrimarla a la boca de Lázaro, que se le cayó la forma a tiempo que le daba un vahido. Y fué mi hermano mismo quien recogió la hostia y se la llevó a la boca. Y el pueblo al ver llorar a Don Manuel, lloró diciéndose: “¡Cómo le quiere!” Y entonces, pues era la madrugada, cantó un gallo.

Al volver a casa y encerrarme en ella con mi hermano, le eché los brazos al cuello y, besándole, le dije:

—Ay, Lázaro, Lázaro, qué alegría nos has dado a todos, a todos, a todo el pueblo, a todo, a los vivos y a los muertos, y sobre todo a mamá, a nuestra madre. ¿Viste? El pobre Don Manuel lloraba de alegría. ¡Qué alegría nos has dado a todos!

—Por eso lo he hecho —me contestó.

—¿Por eso? ¿Por darnos alegría? Lo habrás hecho ante todo por ti mismo, por conversión.

Y entonces Lázaro, mi hermano, tan pálido y tan tembloroso como Don Manuel cuando le dió la comunión, me hizo sentarme, en el sillón mismo donde

solía sentarse nuestra madre, tomó huelgo, y luego, como en íntima confesión doméstica y familiar, me dijo:

—Mira, Angelita, ha llegado la hora de decirte la verdad, toda la verdad, y te la voy a decir, porque debo decírtela, porque a ti no puedo, no debo callártela y porque además habrías de adivinarla y a medias, que es lo peor, más tarde o más temprano.

Y entonces, serena y tranquilamente, a media voz, me contó una historia que me sumergió en un lago de tristeza. Cómo Don Manuel le había venido trabajando, sobre todo en aquellos paseos a las ruinas de la vieja abadía cisterciense, para que no escandalizase, para que diese buen ejemplo, para que se incorporase a la vida religiosa del pueblo, para que fingiese creer si no creía, para que ocultase sus ideas al respecto, más sin intentar siquiera catequizarle, convertirle de otra manera.

—¿Pero es eso posible? —exclamé, consternada.

—¡Y tan posible, hermana, y tan posible! Y cuando yo le decía: “¿Pero es usted, usted, el sacerdote, el que me aconseja que finja?”, él, balbuciente: “¿Fingir?, ¡fingir no!, ¡eso no es fingir! Toma agua bendita, que dijo alguien, y acabarás creyendo”. Y como yo, mirándole a los ojos, le dijese: “¿Y usted celebrando misa ha acabado por creer?”, él bajó la mirada al lago y se le llenaron los ojos de lágrimas. Y así es cómo le arranqué su secreto.

—¡Lázaro! —gemí.

Y en aquel momento pasó por la calle Blasillo el bobo, clamando su: “¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?” Y Lázaro se estremeció creyendo oír la voz de Don Manuel, acaso la de Nuestro Señor Jesucristo.

—Entonces —prosiguió mi hermano— comprendí sus móviles y con esto comprendí su santidad; porque es un santo, hermana, todo un santo. No trataba al

emprender ganarme para su santa causa —porque es una causa santa, santísima—, arrogarse un triunfo, sino que lo hacía por la paz, por la felicidad, por la ilusión si quieres, de los que le están encomendados: comprendí que si les engaña así —si es que esto es engaño— no es por medrar. Me rendí a sus razones, y he aquí mi conversión. Y no me olvidaré jamás del día en que diciéndole yo: “Pero, Don Manuel, la verdad, la verdad ante todo”, él, temblando, me susurró al oído —y eso que estábamos solos en medio del campo—: “¿La verdad? La verdad, Lázaro, es acaso algo terrible, algo intolerable, algo mortal: la gente sencilla no podría vivir con ella”. “¿Y por qué me la deja entrever ahora aquí, como en confesión?”, le dije. Y él: “Porque si no, me atormentaría tanto, tanto, que acabaría gritándola en medio de la plaza, y eso jamás, jamás, jamás. Yo estoy para hacer vivir a las almas de mis feligreses, para hacerles felices, para hacerles que se sueñen inmortales y no para matarles. Lo que aquí hace falta es que vivan sanamente, que vivan en unanimidad de sentido, y con la verdad, con mi verdad, no vivirían. Que vivan. Y esto hace la Iglesia, hacerles vivir. ¿Religión verdadera? Todas las religiones son verdaderas, en cuanto hacen vivir espiritualmente a los pueblos que las profesan, en cuanto les consuelan de haber tenido que nacer para morir, y para cada pueblo la religión más verdadera es la suya, la que le ha hecho. ¿Y la mía? La mía es consolarme en consolar a los demás, aunque el consuelo que les doy no sea el mío.” Jamás olvidaré estas sus palabras.

—¡Pero esa comunión tuya ha sido un sacrilegio! —me atreví a insinuar, arrepintiéndome al punto de haberlo insinuado.

—¿Sacrilegio? ¿Y él que me la dió? ¿Y sus misas?

—¡Qué martirio! —exclamé.

—Y ahora —añadió mi hermano— hay otro más para consolar al pueblo.

—¿Para engañarle? —dije.

—Para engañarle, no —me replicó—, sino para corroborarle en su fe.

—Y él, el pueblo —dije— ¿cree de veras?

—¡Qué sé yo...! Cree sin querer, por hábito, por tradición. Y lo que hace falta es no despertarle. Y que viva en su pobreza de sentimientos para que no adquiera torturas de lujo. ¡Bienaventurados los pobres de espíritu!

—Eso, hermano, lo has aprendido de Don Manuel. Y ahora, dime, ¿has cumplido aquello que le prometiste a nuestra madre cuando ella se nos iba a morir, aquello de que rezarías por ella?

—¡Pues no se lo había de cumplir! Pero, ¿por quién me has tomado, hermana? ¿Me crees capaz de faltar a mi palabra, a una promesa solemne, y a una promesa hecha, y en el lecho de muerte, a una madre?

—¡Qué se yo...! Pudiste querer engañarla para que muriese consolada.

—Es que si yo no hubiese cumplido la promesa viviría sin consuelo.

—¿Entonces?

—Cumplí la promesa y no he dejado de rezar ni un solo día por ella.

—¿Sólo por ella?

—Pues, ¿por quién más?

—¡Por ti mismo! Y de ahora en adelante, por Don Manuel.

Nos separamos para irnos cada uno a su cuarto, yo a llorar toda la noche, a pedir por la conversión de mi hermano y de Don Manuel, y él, Lázaro, no sé bien a qué.

Después de aquel día temblaba yo de encontrarme a solas con Don Manuel, a quien seguía asistiendo en sus piadosos menesteres. Y él pareció percatarse de mi estado íntimo y adivinar su causa. Y cuando al fin me acerqué a él en el tribunal de la penitencia —¿quién era el juez y quién el reo?—, los dos, él y yo, doblamos en silencio la cabeza y nos pusimos a llorar. Y fué él, Don Manuel, quien rompió el tremendo silencio para decirme con voz que parecía salir de una huesa:

—Pero tú, Angelina, tú crees como a los diez años, ¿no es así? ¿Tú crees?.

—Sí creo, padre.

—Pues sigue creyendo. Y si se te ocurren dudas, cállatelas a ti misma. Hay que vivir.

Me atreví, y toda temblorosa le dije:

—Pero usted, padre, ¿cree usted?

Vaciló un momento y reponiéndose me dijo:

—¡Creo!

—¿Pero en qué, padre, en qué? ¿Cree usted en la otra vida?, ¿cree usted que al morir no nos morimos del todo?, ¿cree que volveremos a vernos, a querernos en otro mundo venidero?, ¿cree en la otra vida?

El pobre santo sollozaba.

—¡Mira, hija, dejemos eso!

Y ahora, al escribir esta memoria, me digo: ¿Por qué no me engañó?, ¿por qué no me engañó entonces como engañaba a los demás? ¿Por qué se acongojó?,

¿porque no podía engañarse a sí mismo, o porque no podía engañarme? Y quiero creer que se acongojaba porque no podía engañarse para engañarme.

—Y ahora —añadió—, reza por mí, por tu hermano, por ti misma, por todos. Hay que vivir. Y hay que dar vida.

Y después de una pausa:

—¿Y por qué no te casas, Angelina?

—Ya sabe usted, padre mío, por qué.

—Pero no, no; tienes que casarte. Entre Lázaro y yo te buscaremos un novio. Porque a ti te conviene casarte para que se te curen esas preocupaciones.

—¿Preocupaciones, Don Manuel?

—Yo sé bien lo que me digo. Y no te acongojes demasiado por los demás, que harto tiene cada cual con tener que responder de sí mismo.

—¡Y que sea usted, Don Manuel, el que me diga eso!, ¡que sea usted el que me aconseje que me case para responder de mí y no acuitarme por los demás!, ¡que sea usted!

—Tienes razón, Angelina, no sé ya lo que me digo; no sé ya lo que me digo desde que estoy confesándome contigo. Y sí, sí, hay que vivir, hay que vivir.

Y cuando yo iba a levantarme para salir del templo, me dijo:

—Y ahora, Angelina, en nombre del pueblo, ¿me absuelves?

Me sentí como penetrada de un misterioso sacerdocio y le dije:

—En nombre de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, le absuelvo, padre.

Y salimos de la iglesia, y al salir se me estremecían las entrañas maternas.

Mi hermano, puesto ya del todo al servicio de la obra de Don Manuel, era su más asiduo colaborador y compañero. Les anudaba, además, el común secreto. Le acompañaba en sus visitas a los enfermos, a las escuelas, y ponía su dinero a disposición del santo varón. Y poco faltó para que no aprendiera a ayudarle a misa. E iba entrando cada vez más en el alma insondable de Don Manuel.

—¡Qué hombre! —me decía—. Mira, ayer, paseando a orillas del lago, me dijo: “He aquí mi tentación mayor”. Y como yo le interrogase con la mirada, añadió: “Mi pobre padre, que murió de cerca de noventa años, se pasó la vida, según me lo confesó él mismo, torturado por la tentación del suicidio, que le venía no recordaba desde cuándo, *de nación*, decía, y defendiéndose de ella. Y esa defensa fué su vida. Para no sucumbir a tal tentación extremaba los cuidados por conservar la vida. Me contó escenas terribles. Me parecía como una locura. Y yo la he heredado. ¡Y cómo me llama esa agua que con su aparente quietud —la corriente va por dentro— espeja al cielo! ¡Mi vida, Lázaro, es una especie de suicidio continuo, un combate contra el suicidio, que es igual; pero que vivan ellos, que vivan los nuestros!” Y luego añadió: “Aquí se remansa el río en lago, para luego, bajando a la meseta, precipitarse en cascadas, saltos y torren-teras por las hoces y encañadas, junto a la ciudad, y así se remansa la vida, aquí, en la aldea. Pero la

tentación del suicidio es mayor aquí, junto al remanso que espeja de noche las estrellas, que no junto a las cascadas que dan miedo. Mira, Lázaro, he asistido a bien morir a pobres aldeanos, ignorantes, analfabetos, que apenas si habían salido de la aldea, y he podido saber de sus labios, y cuando no adivinarlo, la verdadera causa de su enfermedad de muerte, y he podido mirar, allí, a la cabecera de su lecho de muerte, toda la negrura de la sima del tedio de vivir. ¡Mil veces peor que el hambre! Sigamos, pues. Lázaro, suicidándonos en nuestra obra y en nuestro pueblo, y que sueñe éste su vida como el lago sueña el cielo.”

—Otra vez —me decía también mi hermano—, cuando volvíamos acá, vimos a una zagala, una cabrera, que enhiesta sobre un picacho de la falda de la montaña, a la vista del lago, estaba cantando con una voz más fresca que las aguas de éste. Don Manuel me detuvo, y señalándomela, dijo: “Mira, parece como si se hubiera acabado el tiempo, como si esa zagala hubiese estado ahí siempre, y como está, y cantando como está, y como si hubiera de seguir estando así siempre, como estuvo cuando no empezó mi conciencia, como estará cuando se me acabe. Esa zagala forma parte, con las rocas, las nubes, los árboles, las aguas, de la naturaleza y no de la historia”. ¡Cómo siente, cómo anima Don Manuel a la naturaleza! Nunca olvidaré el día de la nevada en que me dijo: “¿Has visto, Lázaro, misterio mayor que el de la nieve cayendo en el lago y muriendo en él mientras cubre con su toca a la montaña?”

Don Manuel tenía que contener a mi hermano en su celo y en su inexperiencia de neófito. Y como supiese que éste andaba predicando contra ciertas supersticiones populares, hubo de decirle:

—¡Déjalos! ¡Es tan difícil hacerles comprender

dónde acaba la creencia ortodoxa y dónde empieza la superstición! Y más para nosotros. Déjalos, pues, mientras se consuelen. Vale más que lo crean todo, aun cosas contradictorias entre sí, a no que no crean nada. Eso de que el que cree demasiado acaba por no creer nada, es cosa de protestantes. No protestemos. La protesta mata el contento.

Una noche de plenilunio —me contaba también mi hermano— volvían a la aldea por la orilla del lago, a cuyo sobrehaz rizaba entonces la brisa montañesa y en el rizo cabrilleaban las razas de la luna llena, y Don Manuel le dijo a Lázaro:

—¡Mira, el agua está rezando la letanía y ahora dice: *ianua caeli, ora pro nobis*, puerta del cielo, ruega por nosotros!

Y cayeron temblando de sus pestañas a la yerba del suelo dos huideras lágrimas en que también, como en rocío, se bañó temblorosa la lumbre de la luna llena.

E iba corriendo el tiempo y observábamos mi hermano y yo que las fuerzas de Don Manuel empezaban a decaer, que ya no lograba contener del todo la insondable tristeza que le consumía, que acaso una enfermedad traidora le iba minando el cuerpo y el alma. Y Lázaro, acaso para distraerle más, le propuso si no estaría bien que fundasen en la iglesia algo así como un sindicato católico agrario.

—¿Sindicato? —respondió tristemente Don Manuel—. ¿Sindicato? ¿Y qué es eso? Yo no conozco más sindicato que la Iglesia, y ya sabes aquello de “mi reino no es de este mundo”. Nuestro reino, Lázaro, no es de este mundo...

—¿Y del otro?

Don Manuel bajó la cabeza:

—El otro, Lázaro, está aquí también, porque hay dos reinos en este mundo. O mejor, el otro mundo... vamos, que no sé lo que me digo. Y en cuanto a eso del sindicato es en ti un resabio de tu época de progresismo. No, Lázaro, no; la religión no es para resolver los conflictos económicos o políticos de este mundo que Dios entregó a las disputas de los hombres. Piensen los hombres y obren los hombres como pensaren y como obraren, que se consuelen de haber nacido, que vivan lo más contentos que puedan en la ilusión de que todo esto tiene una finalidad. Yo no he venido a someter los pobres a los ricos, ni a predicar a éstos que se sometan a aquéllos. Resignación y ca-

ridad en todos y para todos. Porque también el rico tiene que resignar e a su riqueza, y a la vida, y también el pobre tiene que tener caridad para con el rico. ¿Cuestión social? Deja eso, eso no nos concierne. Que traen una nueva sociedad, en que no haya ya ricos ni pobres, en que esté justamente repartida la riqueza, en que todo sea de todos, ¿y qué? ¿Y no crees que del bienestar general surgirá más fuerte el tedio a la vida? Sí, ya sé que uno de esos caudillos de la que llaman la revolución social ha dicho que la religión es el opio del pueblo. Opio... Opio... Opio, sí. Démosle opio, y que duerma y que sueñe. Yo mismo con esta mi loca actividad me estoy administrando opio. Y no logro dormir bien y menos soñar bien... ¡Esta terrible pesadilla! Y yo también puedo decir con el Divino Maestro: "Mi alma está triste hasta la muerte". No, Lázaro, no; nada de sindicatos por nuestra parte. Si lo forman ellos me parecerá bien, pues que así se distraen. Que jueguen al sindicato, si eso les contenta.

El pueblo todo observó que a Don Manuel le menguaban las fuerzas, que se fatigaba. Su voz misma, aquella voz que era un milagro, adquirió un cierto temblor íntimo. Se le asomaban las lágrimas con cualquier motivo. Y sobre todo cuando hablaba al pueblo del otro mundo, de la otra vida, tenía que detenerse a ratos cerrando los ojos. "Es que lo está viendo", decían. Y en aquellos momentos era Blasillo el bobo el que con más cuajo lloraba. Porque ya Blasillo lloraba más que reía, y hasta sus risas sonaban a lloros.

Al llegar la última Semana de Pasión que con nosotros, en nuestro mundo, en nuestra aldea, celebró Don Manuel, el pueblo todo presintió el fin de la tragedia. ¡Y cómo sonó entonces aquel: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?", el último

que en público sollozó Don Manuel! Y cuando dijo lo del Divino Maestro al buen bandolero —“todos los bandoleros son buenos”, solía decir nuestro Don Manuel—, aquello de: “mañana estarás conmigo en el paraíso”. ¡Y la última comunión general que repartió nuestro santo! Cuando llegó a dársela a mi hermano, esta vez con mano segura, después del litúrgico: “...in vitam aeternam”, se le inclinó al oído y le dijo: “No hay más vida eterna que ésta... que la sueñen eterna... eterna de unos pocos años...” Y cuando me la dió a mí me dijo: “Reza, hija mía, reza por nosotros”. Y luego, algo tan extraordinario que lo llevo en el corazón como el más grande misterio, y fué que me dijo con voz que parecía de otro mundo: “...y reza también por Nuestro Señor Jesucristo...”

Me levanté sin fuerzas y como sonámbula. Y todo en torno me pareció un sueño. Y pensé: “Habré de rezar también por el lago y por la montaña”. Y luego: “¿Es que estaré endemoniada?” Y en casa ya, cojí el crucifijo con el cual en las manos había entregado a Dios su alma mi madre, y mirándolo a través de mis lágrimas y recordando el: “¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?” de nuestros dos Cristos, el de esta Tierra y el de esta aldea, recé: “hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo”, primero, y después: “y no nos dejes caer en la tentación, amén”. Luego me volví a aquella imagen de la Dolorosa, con su corazón traspasado por siete espadas, que había sido el más doloroso consuelo de mi pobre madre, y recé: “Santa María, madre de Dios, ruega por nosotros, pecadores, ahora y en la hora de nuestra muerte, amén”. Y apenas lo había rezado cuando me dije: “¿pecadores?, ¿nosotros pecadores?, ¿y cuál es nuestro pecado, cuál?” Y anduve todo el día acongojada por esta pregunta.

Al día siguiente acudí a Don Manuel, que iba ad-

quiriendo una solemnidad de religioso ocaso, y le dije:

—¿Recuerda, padre mío, cuando hace ya años, al dirigirle yo una pregunta me contestó: “Eso no me lo preguntéis a mí, que soy ignorante; doctores tiene la Santa Madre Iglesia que os sabrán responder”?

—¡Que sí me acuerdo!... y me acuerdo que te dije que ésas eran preguntas que te dictaba el Demonio.

—Pues bien, padre, hoy vuelvo yo, la endemoniada a dirigirle otra pregunta que me dicta mi demonio de la guarda.

—Pregunta.

—Ayer, al darme de comulgar, me pidió que rezara por todos nosotros y hasta por...

—Bien, cállalo y sigue.

—Llegué a casa y me puse a rezar, y al llegar a aquello de “ruega por nosotros, pecadores, ahora y en la hora de nuestra muerte”, una voz íntima me dijo: “¿pecadores?, ¿pecadores nosotros?, ¿y cuál es nuestro pecado?” ¿Cuál es nuestro pecado, padre?

—¿Cuál? —me respondió—. Ya lo dijo un gran doctor de la Iglesia Católica Apostólica Española, ya lo dijo el gran doctor de *La vida es sueño*, ya dijo que “el delito mayor del hombre es haber nacido”. Ese es, hija nuestro pecado: el de haber nacido.

—¿Y se cura, padre?

—¡Vete y vuelve a rezar! Vuelve a rezar por nosotros, pecadores, ahora y en la hora de nuestra muerte... Sí, al fin se cura el sueño... al fin se cura la vida... al fin se acaba la cruz del nacimiento... Y como dijo Calderón, el hacer bien, y el engañar bien, ni aun en sueños se pierde...

Y la hora de su muerte llegó por fin. Todo el pueblo la veía llegar. Y fué su más grande lección. No quiso morirse ni solo ni ocioso. Se murió predicando al pueblo, en el templo. Primero, antes de mandar que le llevasen a él, pues no podía ya moverse por la perlesía, nos llamó a su casa a Lázaro y a mí. Y allí, los tres a solas, nos dijo:

—Oíd: cuidado de estas pobres ovejas, que se consuelen de vivir, que crean lo que yo no he podido creer. Y tú, Lázaro, cuando hayas de morir, muere como yo, como morirá nuestra Angela, en el seno de la Santa Madre Católica Apostólica Romana, de la Santa Madre Iglesia de Valverde de Lucerna, bien entendido. Y hasta nunca más ver, pues se acaba este sueño de la vida...

—¡Padre, padre! —gemí yo.

—No te aflijas, Angela, y sigue rezando por todos los pecadores, por todos los nacidos. Y que sueñen, que sueñen. ¡Qué ganas tengo de dormir, dormir, dormir sin fin, dormir por toda una eternidad y sin soñar!, ¡olvidando el sueño! Cuando me entierren, que sea en una caja hecha con aquellas seis tablas que tallé del viejo nogal, ¡pobrecito!, a cuya sombra jugué de niño, cuando empezaba a soñar... ¡Y entonces sí que creía en la vida perdurable! Es decir, me figuro ahora que creía entonces. Para un niño creer no es más que soñar. Y para un pueblo. Esas

seis tablas que tallé con mis propias manos, las encontraréis al pie de mi cama.

Le dió un ahogo y, repuesto de él, prosiguió:

—Recordaréis que cuando rezábamos todos en uno, en unanimidad de sentido, hechos pueblo, el Credo, al llegar al final yo me callaba. Cuando los israelitas iban llegando al fin de su peregrinación por el desierto, el Señor les dijo a Aarón y a Moisés que por no haberle creído no meterían a su pueblo en la tierra prometida, y les hizo subir al monte de Hor, donde Moisés hizo desnudar a Aarón, que allí murió, y luego subió Moisés desde las llanuras de Moab al monte Nebo, a la cumbre del Fasga, enfrente de Jericó, y el Señor le mostró toda la tierra prometida a su pueblo, pero diciéndole a él: “¡No pasará allá!”, y allí murió Moisés y nadie supo su sepultura. Y dejó por caudillo a Josué. Sé, tú, Lázaro, mi Josué, y si puedes detener al sol deténle y no te importe del progreso. Como Moisés, he conocido al Señor, nuestro supremo ensueño, cara a cara, y ya sabes que dice la Escritura que el que le ve la cara a Dios, que el que le ve al sueño los ojos de la cara con que nos mira, se muere sin remedio y para siempre. Que no le vea, pues, la cara a Dios este nuestro pueblo mientras viva, que después de muerto ya no hay cuidado, pues no verá nada...

—¡Padre, padre, padre!— volví a gemir.

Y él:

—Tú, Angela, reza siempre, sigue rezando para que los pecadores todos sueñen hasta morir la resurrección de la carne y la vida perdurable...

Yo esperaba un “¿y quién sabe...?” cuando le dió otro ahogo a Don Manuel.

—Y ahora —añadió—, ahora, en la hora de mi muerte, es hora de que hagáis que se me lleve, en este mismo sillón, a la iglesia, para despedirme allí de mi pueblo, que me espera.

Se le llevó a la iglesia y se le puso, en el sillón, en el presbiterio, al pie del altar. Tenía entre sus manos un crucifijo. Mi hermano y yo nos pusimos junto a él, pero fué Blasillo el bobo quien más se arrió. Quería cojer de la mano a Don Manuel, be-sársela. Y como algunos trataran de impedirselo, Don Manuel les reprendió diciéndoles:

—Dejadle que se me acerque. Ven, Blasillo, dame la mano.

El bobo lloraba de alegría. Y luego Don Manuel dijo:

—Muy pocas palabras, hijos míos, pues apenas me siento con fuerzas sino para morir. Y nada nuevo tengo que deciros. Ya os lo dije todo. Vivid en paz y contentos y esperando que todos nos veamos un día, en la Vaiverde de Lucerna que hay allí, entre las estrellas de la noche que se reflejan en el lago, sobre la montaña. Y rezad, rezad a María Santísima, rezad a Nuestro Señor. Sed buenos, que esto basta. Perdonadme el mal que haya podido haceros sin quererlo y sin saberlo. Y ahora, después de que os dé mi bendición, rezad todos a una el Padrenuestro, el Avemaría, la Salve, y por último el Credo.

Luego, con el crucifijo que tenía en la mano dió la bendición al pueblo, llorando las mujeres y los niños y no pocos hombres, y en seguida empezaron las oraciones, que Don Manuel oía en silencio y cojido de la mano por Blasillo, que al son del ruego se iba durmiendo. Primero el Padrenuestro con su "hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo", luego el Santa María con su "ruega por nosotros, pecadores, ahora y en la hora de nuestra muerte", a seguida la Salve con su "gimiendo y llorando en este valle de lágrimas", y por último el Credo. Y al llegar a la "resurrección de la carne y la vida perdurable", todo el pueblo sintió que su santo había entregado su alma a Dios. Y no hubo que cerrarle los ojos,

porque se murió con ellos cerrados. Y al ir a despertar a Blasillo nos encontramos con que se había dormido en el Señor para siempre. Así que hubo luego que enterrar los cuerpos.

El pueblo todo se fué en seguida a la casa del santo a recojer reliquias, a repartirse retazos de sus vestiduras, a llevarse lo que pudieran como reliquia y recuerdo del bendito mártir. Mi hermano guardó su breviario, entre cuyas hojas encontró, desecada y como en un herbario, una clavellina pegada a un papel y en éste una cruz con una fecha.

Nadie en el pueblo quiso creer en la muerte de Don Manuel; todos esperaban verle a diario, y acaso le veían, pasar a lo largo del lago y espejado en él o teniendo por fondo la montaña; todos seguían oyendo su voz, y todos acudían a su sepultura, en torno a la cual surgió todo un culto. Las endemoniadas venían ahora a tocar la cruz de nogal, hecha también por sus manos y sacada del mismo árbol de donde sacó las seis tablas en que fué enterrado. Y los que menos queríamos creer que se hubiese muerto éramos mi hermano y yo.

El, Lázaro, continuaba la tradición del santo y empezó a redactar lo que le había oído, notas de que me he servido para esta mi memoria.

—El me hizo un hombre nuevo, un verdadero Lázaro, un resucitado —me decía—. El me dió fe.

—¿Fe? —le interrumpía yo.

—Sí, fe, fe en el consuelo de la vida, fe en el contento de la vida. El me curó de mi progresismo. Porque hay, Angela, dos clases de hombres peligrosos y nocivos: los que convencidos de la vida de ultratumba, de la resurrección de la carne, atormentan, como inquisidores que son, a los demás para que, despreciando esta vida como transitoria, se ganen la otra, y los que no creyendo más que en este...

—Como acaso tú... —le decía yo.

—Y sí, y como Don Manuel. Pero no creyendo más que en este mundo esperan no sé qué sociedad futura y se esfuerzan en negarle al pueblo el consuelo de creer en otro...

—De modo que...

—De modo que hay que hacer que vivan de la ilusión.

El pobre cura que llegó a sustituir a Don Manuel en el curato entró en Valverde de Lucerna abrumado por el recuerdo del santo y se entregó a mi hermano y a mí para que le guiásemos. No quería sino seguir las huellas del santo. Y mi hermano le decía: "Poca teología, ¿eh?, poca teología: religión, religión". Y yo al oírsele me sonreía pensando si es que no era también teología lo nuestro.

Yo empecé entonces a temer por mi pobre hermano. Desde que se nos murió Don Manuel no cabía decir que viviese. Visitaba a diario su tumba y se pasaba horas muertas contemplando el lago. Sentía morriña de la paz verdadera.

—No mires tanto al lago —le decía yo.

—No, hermana, no temas. Es otro el lago que me llama; es otra la montaña. No puedo vivir sin él.

—¿Y el contento de vivir, Lázaro, el contento de vivir?

—Eso para otros pecadores, no para nosotros, que le hemos visto la cara a Dios, a quienes nos ha mirado con sus ojos el sueño de la vida.

—¿Qué, te preparas a ir a ver a Don Manuel?

—No, hermana, no; ahora y aquí en casa, entre nosotros solos, toda la verdad, por amarga que sea, amarga como el mar a que van a parar las aguas de este dulce lago, toda la verdad para ti, que estás abroquelada contra ella...

—¡No, no, Lázaro; ésa no es la verdad!

—La mía, sí.

—La tuya, ¿pero y la de...?

—También la de él.

—¡Ahora, no, Lázaro: ahora, no! Ahora cree otra cosa, ahora cree...

—Mira, Angela, una de las veces en que al decirme Don Manuel que hay cosas que aunque se las diga uno a sí mismo debe callárselas a los demás, le repliqué que me decía eso por decírselas a él, esas mismas, a sí mismo, acabó confesándome que creía que más de uno de los más grandes santos, acaso el mayor, había muerto sin creer en la otra vida.

—¿Es posible?

—¡Y tan posible! Y ahora, hermana, cuida que no sospechen siquiera aquí, en el pueblo, nuestro secreto...

—¿Sospecharlo? —le dije—. Si intentase, por locura, explicárselo, no lo entenderían. El pueblo no entiende de palabras; el pueblo no ha entendido más que vuestras obras. Querer exponerles eso sería como leer a unos niños de ocho años unas páginas de Santo Tomás de Aquino... en latín.

—Bueno, pues cuando yo me vaya, reza por mí y por él y por todos.

Y por fin le ilegó también su hora. Una enfermedad que iba minando su robusta naturaleza pareció exacerbársele con la muerte de Don Manuel.

—No siento tanto tener que morir —me decía en sus últimos días—, como que conmigo se muere otro pedazo del alma de Don Manuel. Pero lo demás de él vivirá contigo. Hasta que un día hasta los muertos nos moriremos del todo.

Cuando se hallaba agonizando entraron, como se acostumbra en nuestras aldeas, los del pueblo a verle agonizar, y encomendaban su alma a Don Manuel, a San Manuel Bueno, el mártir. Mi hermano no les dijo

nada, no tenía ya nada que decirles; les dejaba dicho todo, todo lo que queda dicho. Era otra laña más entre las dos Valverdes de Lucerna, la del fondo del lago y la que en su sobre haz se mira; era ya uno de nuestros muertos de vida, uno también, a su modo, de nuestros santos.

Quedé más que desolada, pero en mi pueblo, y con mi pueblo. Y ahora, al haber perdido a mi San Manuel, al padre de mi alma, y a mi Lázaro, mi hermano aún más que carnal, espiritual, ahora es cuando me doy cuenta de que he envejecido y de cómo he envejecido. Pero ¿es que los he perdido?, ¿es que he envejecido?, ¿es que me acerco a mi muerte?

¡Hay que vivir! Y él me enseñó a vivir, él nos enseñó a vivir, a sentir la vida, a sentir el sentido de la vida, a sumergirnos en el alma de la montaña, en el alma del lago, en el alma del pueblo de la aldea, a perdernos en ellas para quedar en ellas. El me enseñó con su vida a perderme en la vida del pueblo de mi aldea, y no sentía yo más pasar las horas, y los días y los años, que no sentía pasar el agua del lago. Me parecía como si mi vida hubiese de ser siempre igual. No me sentía envejecer. No vivía yo ya en mí, sino que vivía en mi pueblo y mi pueblo vivía en mí. Yo quería decir lo que ellos, los míos, me decían sin querer. Salía a la calle, que era la carretera, y como conocía a todos, vivía en ellos y me olvidaba de mí, mientras que en Madrid, donde estuve alguna vez con mi hermano, como a nadie conocía, sentíame en terrible soledad y torturada por tantos desconocidos.

Y ahora, al escribir esta memoria, esta confesión íntima de mi experiencia de la santidad ajena, creo que Don Manuel Bueno, que mi San Manuel y que mi hermano Lázaro se murieron creyendo no creer

lo que más nos interesa, pero sin creer creerlo, creyéndolo en una desolación activa y resignada.

Pero ¿por qué —me he preguntado muchas veces— no trató Don Manuel de convertir a mi hermano también con un engaño, con una mentira, fingiéndose creyente sin serlo? Y he comprendido que fué porque comprendió que no le engañaría, que para con él no le serviría el engaño, que sólo con la verdad, con su verdad, le convertiría; que no habría conseguido nada si hubiese pretendido representar para con él una comedia —tragedia más bien—, la que representaba para salvar al pueblo. Y así le ganó, en efecto, para su piadoso fraude; así le ganó con la verdad de muerte a la razón de vida. Y así me ganó a mí, que nunca dejé traspasar a los otros su divino, su santísimo juego. Y es que creía y creo que Dios Nuestro Señor, por no sé qué sagrados y no escudriñaderos designios, les hizo creerse incrédulos. Y que acaso en el acabamiento de su tránsito se les cayó la venda. ¿Y yo, creo?

Y al escribir esto ahora, aquí, en mi vieja casa materna, a mis más que cincuenta años, cuando empiezan a blanquear con mi cabeza mis recuerdos, está nevando, nevando sobre el lago, nevando sobre la montaña, nevando sobre las memorias de mi padre, el forastero; de mi madre, de mi hermano Lázaro, de mi pueblo, de mi San Manuel, y también sobre la memoria del pobre Blasillo, de mi San Blasillo, y que él me ampare desde el cielo. Y esta nieve borra esquinas y borra sombras, pues hasta de noche la nieve alumbrá. Y yo no sé lo que es verdad y lo que es mentira, ni lo que vi y lo que soñé —o mejor lo que soñé y lo que sólo vi—, ni lo que supe ni lo que creí. Ni sé si estoy traspasando a este papel, tan blanco como la nieve, mi conciencia que en él se ha

de quedar, quedándome yo sin ella. ¿Para qué tenerla ya...?

¿Es que sé algo?, ¿es que creo algo? ¿Es que esto que estoy aquí contando ha pasado y ha pasado tal y como lo cuento? ¿Es que pueden pasar estas cosas? ¿Es que todo esto es más que un sueño soñado dentro de otro sueño? ¿Seré yo, Angela Carballino, hoy cincuentona, la única persona que en esta aldea se ve acometida de estos pensamientos extraños para los demás? ¿Y éstos, los otros, los que me rodean, creen? ¿Qué es eso de creer? Por lo menos, viven. Y ahora creen en San Manuel Bueno, mártir, que sin esperar inmortalidad les mantuvo en la esperanza de ella.

Parece que el ilustrísimo señor obispo, el que ha promovido el proceso de beatificación de nuestro santo de Valverde de Lucerna, se propone escribir su vida, una especie de manual del perfecto párroco, y recoge para ello toda clase de noticias. A mí me las ha pedido con insistencia, ha tenido entrevistas conmigo, le he dado toda clase de datos, pero me he llamado siempre el secreto trágico de Don Manuel y de mi hermano. Y es curioso que él no lo haya sospechado. Y confío en que no llegue a su conocimiento todo lo que en esta memoria dejo consignado. Les temo a las autoridades de la tierra, a las autoridades temporales, aunque sean las de la Iglesia.

Pero aquí queda esto, y sea de su suerte lo que fuere.

¿Cómo vino a parar a mis manos este documento, esta memoria de Angela Carballino? He aquí algo, lector, algo que debo guardar en secreto. Te la doy tal y como a mí ha llegado, sin más que corregir pocas, muy pocas particularidades de redacción. ¿Que se parece mucho a otras cosas que yo he escrito? Esto nada prueba contra su objetividad, su originalidad. ¿Y sé yo, además, si no he creado fuera de mí seres reales y efectivos, de *alma immortalidad*? ¿Sé yo si aquel Augusto Pérez, el de mi novela *Niebla*, no tenía razón al pretender ser más real, más objetivo que yo mismo, que creía haberle inventado? De la realidad de este San Manuel Bueno, mártir, tal como me le ha revelado su discípula e hija espiritual Angela Carballino, de esta realidad no se me ocurre dudar. Creo en ella más que creía el mismo santo; creo en ella más que creo en mi propia realidad.

Y ahora, antes de cerrar este epílogo, quiero recordarte, lector paciente, el versillo noveno de la Epístola del olvidado apóstol San Judas —¡lo que hace un nombre!—, donde se nos dice cómo mi celestial patrono, San Miguel Arcángel —Miguel quiere decir “¿Quién como Dios?”, y arcángel archimensajero—, disputó con el Diablo —Diablo quiere decir acusador, fiscal— por el cuerpo de Moisés y no toleró que se lo llevase en juicio de maldición, sino que le dijo al Diablo: “El Señor te reprenda”. Y el que quiera entender, que entienda.

Quiero también, ya que Angela Carballino mezcló a su relato sus propios sentimientos, ni sé que otra cosa quepa, comentar yo aquí lo que ella dejó dicho de que si Don Manuel y su discípulo Lázaro hubiesen confesado al pueblo su estado de creencia, éste, el pueblo, no les habría entendido. Ni les habría creído, añadido yo. Habrían creído a sus obras y no a sus palabras, porque las palabras no sirven para apoyar las obras, sino que las obras se bastan. Y para un pueblo como el de Valverde de Lucerna no hay más confesión que la conducta. Ni sabe el pueblo qué cosa es fe, ni acaso le importa mucho.

Bien sé que en lo que se cuenta en este relato, si se quiere novelesco —y la novela es la más íntima historia, la más verdadera, por lo que no me explico que haya quien se indigne de que se llame novela al Evangelio, lo que es elevarle, en realidad, sobre un cronicón cualquiera—, bien sé que en lo que se cuenta en este relato no pasa nada; mas espero que sea porque en ello todo se queda, como se quedan los lagos y las montañas, y las santas almas sencillas asentadas más allá de la fe y de la desesperación, que en ellos, en los lagos y las montañas, fuera de la historia, en divina novela, se cobijaron.

Salamanca, noviembre de 1930.

LA NOVELA DE DON SANDALIO, JUGADOR DE AJEDREZ

*Alors une Eculté pitoyable se développa
dans leur esprit, celle de voir la bêtise et de
ne plus la tolérer.*

G. FLAUBERT, *Bouvard et Pécuchet.*

No hace mucho recibí carta de un lector para mí desconocido, y luego copia de parte de una correspondencia que tuvo con un amigo suyo y en que éste le contaba el conocimiento que hizo con un Don Sandalio, jugador de ajedrez, y le trazaba la característica del Don Sandalio.

“Sé —me decía mi lector— que anda usted a la busca de argumentos o asuntos para sus novelas o novelas, y ahí va uno en estos fragmentos de cartas que le envió. Como verá, no he dejado el nombre del lugar en que los sucesos narrados se desarrollaron, y en cuanto a la época bástele saber que fué durante el otoño e invierno de 1910. Ya sé que no es usted de los que se preocupan de situar los hechos en lugar y tiempo, y acaso no le falte razón.”

Poco más me decía, y no quiero decir más a modo de prólogo o aperitivo.

I

31 agosto 1910.

Ya me tienes aquí, querido Felipe, en este apacible rincón de la costa, y al pie de las montañas que se miran en la mar; aquí, donde nadie me conoce ni conozco, gracias a Dios, a nadie. He venido, como sabes, huyendo de la sociedad de los llamados prójimos o semejantes, buscando la compañía de las olas de la mar y de las hojas de los árboles, que pronto rodarán como aquéllas.

Me ha traído, ya lo sabes, un nuevo ataque de misantropía, o mejor de antropofobia, pues a los hombres más que los odio los temo. Y es que se me ha exarcebado aquella lamentable facultad que, según Gustavo Flaubert, se desarrolló en los espíritus de su Bouvard y su Pécuchet, y es la de ver la tontería y no poder tolerarla. Aunque para mí no es verla, sino oirla; no ver la tontería —*bêtise*—, sino oír las tonterías que día tras día, e irremisiblemente, sueltan jóvenes y viejos, tontos y listos. Pues son los que pasan por listos los que más tonterías hacen y dicen. Aunque sé bien que me retrucarás con mis propias palabras, aquellas que tantas veces me has oído, de que el hombre más tonto es el que se muere sin haber hecho ni dicho tontería alguna.

Aquí me tienes haciendo, aunque entre sombras

humanas que se me cruzan alguna vez en el camino, de Robinson Crusoe, de solitario. ¿Y no te acuerdas cuando leímos aquel terrible pasaje del Robinson de cuando éste, yendo una vez a su bote, se encontró sorprendido por la huella de un pie desnudo de hombre en la arena de la playa? Quedóse como fulminado, como herido por un rayo —*thunderstruck*—, como si hubiera visto una aparición. Escuchó, miró en torno de sí sin oír ni ver nada. Recorrió la playa, ¡y tampoco! No había más que la huella de un pie, dedos, talón, cada parte de él. Y volvióse Robinson a su madriguera, a su fortificación, aterrado en el último grado, mirando tras de sí a cada dos o tres pasos, confundiendo árboles y matas, imaginándose a la distancia que cada tronco era un hombre, y lleno de antojos y agüeros.

¡Qué bien me represento a Robinson! Huyo, no de ver huellas de pies desnudos de hombres, sino de oírles palabras de sus almas revestidas de necedad, y me aïlo para defenderme del roce de sus tonterías. Y voy a la costa a oír la rompiente de las olas, o al monte a oír el rumor del viento entre el follaje de los árboles. ¡Nada de hombres! ¡Ni de mujer, claro! A lo sumo, algúa niño que no sepa aún hablar, que no sepa repetir las gracias que le han enseñado, como a un lorito, en su casa, sus padres.

Ayer anduve por el monte conversando silenciosamente con los árboles. Pero es inútil que huya de los hombres: me los encuentro en todas partes; mis árboles son árboles humanos. Y no sólo porque hayan

sido plantados y cuidados por hombres, sino por algo más. Todos estos árboles son árboles domesticados y domésticos.

Me he hecho amigo de un viejo roble. ¡ Si le vieras, Felipe, si le vieras! ¡ Qué héroe! ¡ Debe de ser muy viejo ya. Está en parte muerto. ¡ Fíjate bien, muerto en parte!, no muerto del todo. Lleva una profunda herida que le deja ver las entrañas al descubierto. Y esas entrañas están vacías. Está enseñando el corazón. Pero sabemos, por muy someras nociones de botánica, que su verdadero corazón no es ése; que la savia circula entre la albura del leño y la corteza. ¡ Pero cómo me impresiona esa ancha herida con sus redondeados rebordes! El aire entra por ella y orea el interior del roble, donde, si sobreviene una tormenta, puede refugiarse un peregrino, y donde podría albergarse un anacoreta o un Diógenes de la selva. Pero la savia corre entre la corteza y el leño y da jugo de vida a las hojas que verdecen al sol. Verdecen hasta que, amarillas y ahornagadas, se arremolinan en el suelo, y podridas, al pie del viejo héroe del bosque, entre los fuertes brazos de su raigambre, van a formar el mantillo de abono que alimentará a las nuevas hojas de la venidera primavera. ¡ Y si vieras qué brazos los de su raigambre que hunde sus miles de dedos bajo tierra! Unos brazos que agarran a la tierra como sus ramas altas agarran al cielo.

Cuando pase el otoño, el viejo roble quedará desnudo y callado, creerás tú. Pero no, porque le tiene abrazado una hiedra también heroica. Entre los más someros tocones de la raigambre y en el tronco del roble se destacan las robustas —o roblizas— venas de la hiedra, y ésta trepa por el viejo árbol y le reviste con sus hojas de verdor brillante y perenne. Y cuando las hojas del roble se rindan a tierra, le susurrará cantos de invierno el vendabal entre las

hojas de la hiedra. Y aun muerto el roble verdecerá al sol, y acaso algún enjambre de abejas ponga su colmena en la ancha herida de su seno.

No sé por qué, mi querido Felipe, pero es el caso que este viejo roble empieza a reconciliarme con la humanidad. Además, ¿por qué no he de decírtelo? ¡Hace tanto tiempo que no he oído una tontería! Y así, a la larga, no se puede vivir. Me temo que voy a sucumbir.

III

10 setiembre.

¿No te lo decía, Felipe? He sucumbido. Me he hecho socio del Casino, aunque todavía más para ver que para oír. En cuanto han llegado las primeras lluvias. Con mal tiempo, ni la costa ni el monte ofrecen recursos, y en cuanto al hotel, ¿qué iba a hacer en él? ¿Pasarme el día leyendo o mejor relejendo? No puede ser. Así es que he acabado por ir al Casino.

Paso un rato por la sala de lectura, donde me entrego más que a leer periódicos a observar a los que los leen. Porque los periódicos tengo que dejarlos en seguida. Son más estúpidos que los hombres que los escriben. Hay algunos de éstos que tienen cierto talento para decir tonterías, ¿pero para escribirlas?, para escribirlas... ¡ninguno! Y en cuanto a los lectores, hay que ver qué cara de caricatura ponen cuando se ríen de las caricaturas.

Me voy luego del salón en que todos estos hombres se reúnen; pero huyo de las tertulias o peñas que forman. Las astillas de conversaciones que me llegan me hieren en lo más vivo de la herida que traje al venir a retirarme, como a estación de cura, a este

rincón costero y montañés. No, no puedo tolerar la tontería humana. Y me dedico, con la mayor discreción posible, a hacer el oficio de mirón pasajero de las partidas de tresillo, de tute o de mus. Al fin, estas gentes han hallado un modo de sociedad casi sin palabra. Y me acuerdo de aquella soberana tontería del pseudo-pesimista Schopenhauer cuando decía que los tontos, no teniendo ideas que cambiar, inventaron unos cartoncitos pintados para cambiarlos entre sí, y que son los naipes. Pues si los tontos inventaron los naipes, no son tan tontos, ya que Schopenhauer ni aun eso inventó, sino un sistema de baraja mental que se llama pesimismo y en que lo pésimo es el dolor, como si no hubiera el aburrimiento, el tedio, que es lo que matan los jugadores de naipes.

IV

14 setiembre.

Empiezo a conocer a los socios del Casino, a mis consocios —pues me he hecho hacer socio, aunque transeúnte—, claro es que de vista. Y me entretengo en irme figurando lo que estarán pensando, naturalmente que mientras que se callan, porque en cuanto dicen algo ya no me es posible figurarme lo que puedan pensar. Así es que en mi oficio de mirón prefiero mirar las partidas de tresillo a mirar las de mus, pues en éstas hablan demasiado. Todo ese barullo de *¡cenido!*, *¡quiero!*, *¡cinco más!*, *¡diez más!* *¡órdago!*, me entretiene un rato, pero luego me cansa. El *¡órdago!*, que parece palabra vascuence, que quiere decir: *¡ahí está!*, me divierte bastante, sobre todo cuando se lo lanza el uno al otro en ademán de gallito de pelea.

Me atraen más las partidas de ajedrez, pues ya sabes que en mis mocedades di en ese vicio solitario de dos en compañía. Si es que eso es compañía. Pero aquí, en este Casino, no todas las partidas de ajedrez son silenciosas, ni de soledad de dos en compañía, sino que suele formarse un grupo con los mirones, y éstos discuten las jugadas con los jugadores, y hasta meten mano en el tablero. Hay, sobre todo, una partida entre un ingeniero de montes y un magistrado jubilado, que es de lo más pintoresco que cabe. Ayer, el magistrado, que debe de padecer de la vejiga, estaba inquieto y desasosegado, y como le dijeran que se fuese al urinario manifestó que no se iba solo, sino con el ingeniero, por temor de que entretanto éste no le cambiase la posición de las piezas; así es que se fueron los dos, el magistrado a evacuar aguas menores y el ingeniero a escoltarle, y entretanto los mirones alteraron toda la composición del juego.

Pero hay un pobre señor, que es hasta ahora el que más me ha interesado. Le llaman —muy pocas veces, pues apenas hay quien le dirija la palabra, como él no se la dirige a nadie—, le llaman o se llama Don Sandalio, y su oficio parece ser el de jugador de ajedrez. No he podido columbrar nada de su vida, ni en rigor me importa gran cosa. Prefiero imaginármela. No viene al Casino más que a jugar al ajedrez, y lo juega, sin pronunciar apenas palabra, con una avidez de enfermo. Fuera del ajedrez parece no haber mundo para él. Los demás socios le respetan, o acaso le ignoran, si bien, según he creído notar, con un cierto dejo de lástima. Acaso se le tiene por un maniático. Pero siempre encuentra, tal vez por compasión, quien le haga la partida.

Lo que no tiene es mirones. Comprenden que la mironería le molesta, y le respetan. Yo mismo no me he atrevido a acercarme a su mesilla, y eso que el hombre me interesa. ¡Le veo tan aislado en medio de

los demás!, ¡tan metido en sí mismo! O mejor en su juego, que parece ser para él como una función sagrada, una especie de acto religioso. “Y cuando no juega, ¿qué hace?” —me he preguntado—, ¿Cuál es la profesión con que se gana la vida?, ¿tiene familia?, ¿quiere a alguien?, ¿guarda dolores y desengaños?, ¿lleva alguna tragedia en el alma?

Al salir del Casino le he seguido cuando iba hacia su casa, a observar si al cruzar el patio, como ajedrezado, de la Plaza Mayor, daba algún paso en salto de caballo. Pero luego, avergonzado, he cortado mi persecución.

V

17 setiembre.

He querido sacudirme del atractivo del Casino, pero es imposible; la imagen de Don Sandalio me seguía a todas partes. Ese hombre me atrae como el que más de los árboles del bosque; es otro árbol más, un árbol humano, silencioso, vegetativo. Porque juega al ajedrez como los árboles dan hoja.

Llevo dos días sin ir al Casino, haciéndome un esfuerzo para no entrar en él, llegando hasta su puerta para huir en seguida de ella.

Ayer fuí por el monte; pero al acercarme a la carretera, por donde van los hombres, a ese camino calzado que hicieron hacer por mano de siervos, de obreros alquilados —los caminos del monte los han hecho hombres; libres (¿libres?), con los pies—, tuve que volver a internarme en el bosque, me echaron a él todos esos anuncios con que han estropeado el verdor de la naturaleza. ¡Hasta a los árboles de los bordes de la carretera les han convertido en anuncia-

dores! Me figuro que los pájaros han de huir de esos árboles anunciantes más aún que de los espantapájaros que los labradores ponen en medio de los sembrados. Por lo visto, no hay como vestir a unos palitroques con andrajos humanos para que huyan del campo las graciosas criaturas que cosechan donde no sembraron, las libresavecillas a las que mantiene nuestro Padre y suyo.

Me interné por el monte y llegué a las ruinas de un viejo caserío. No quedaban más que algunos muros revestidos, como mi viejo roble, por la hiedra. En la parte interior de uno de esos muros medio derruidos, en la parte que formó antaño el interior de la casa, quedaba el resto del que fué hogar, de la chimenea familiar, y en ésta la huella del fuego de leña que allí ardió, el hollín que aún queda. Hollín sobre que brillaba el verdor de las hojas de la hiedra. Sobre la hiedra revoloteaban unos pajarillos. Acaso en ella, junto al cadáver de lo que fué hogar, han puesto su nido.

Y no sé por qué me acordaba de Don Sandalio, este producto tan urbano, tan casinero. Y pensaba que por mucho que quiera huir de los hombres, de sus tonterías, de su estúpida civilización, sigo siendo hombre, mucho más hombre de lo que me figuro, y que no puedo vivir lejos de ellos. ¡Si es su misma necesidad lo que me atrae! ¡Si la necesito para irritarme por dentro de mí!

Está visto que necesito a Don Sandalio, que sin Don Sandalio no puedo ya vivir.

VI

20 setiembre.

¡Por fin, ayer! No pude más. Llegó Don Sandalio al Casino, a su hora de siempre, cronométricamente, muy temprano, tomó su café de prisa y corriendo, se sentó a su mesita de ajedrez, requirió las piezas, las colocó en orden de batalla y se quedó esperando al compañero. El cual no llegaba. Y Don Sandalio con cara de cierta angustia y mirando al vacío. Me daba pena. Tanta pena me daba, que no pude contenerme, y me acerqué a él:

—Por lo visto, su compañero no viene hoy— le dije.

—Así parece— me contestó.

—Pues si a usted le place, y hasta que él llegue, puedo yo hacerle la partida. No soy un gran jugador, pero lo he visto jugar y creo que no se aburrirá usted con mi juego...

—Gracias — agregó.

Creí que iba a rechazarne, en espera de su acostumbrado compañero, pero no lo hizo. Aceptó mi oferta y ni me preguntó, por supuesto, quién era yo. Era como si yo no existiese en realidad, y como persona distinta de él, para él mismo. Pero él sí que existía para mí... Digo, me lo figuro. Apenas si se dignó mirarme; miraba al tablero. Para Don Sandalio, los peones, alfiles, caballos, torres, reinas y reyes del ajedrez tienes más alma que las personas que los manejan. Y acaso tenga razón.

Juega bastante bien, con seguridad, sin demasiada lentitud, sin discutir ni volver las jugadas, no se le

oye más que: “¡jaque!” Juega, te escribí el otro día, como quien cumple un servicio religioso. Pero no, mejor, como quien crea silenciosa música religiosa. Su juego es inusual. Coje las piezas como si tañera en un arpa. Y hasta se me antoja oírle a su caballo, no relinchar —¡esto nunca!—, sino respirar musicalmente, cuando va a dar un jaque. Es como un caballo con alas. Un Pegaso. O mejor un Clavileño; de madera como éste. ¡Y cómo se posa en la tabla! No salta; vuela. ¿Y cuando tañe a la reina? ¡Pura música!

Me ganó, y no porque juegue mejor que yo, sino porque no hacía más que jugar mientras que yo me distraía en observarle. No sé por qué se me figura que no debe ser hombre muy inteligente, pero que pone toda su inteligencia, mejor, toda su alma, en el juego.

Cuando di por terminado éste —pues él no se cansa de jugar—, después de unas cuantas partidas, le dije:

—¿Qué es lo que le habrá pasado a su compañero?

—No lo sé — me contestó.

Ni parecía importarle saberlo.

Sali del Casino a dar una vuelta hacia la playa, pero me quedé esperando a ver si Don Sandalio también salía. “¿Pasará este hombre?” —me pregunté—. Al poco salió mi hombre, e iba como abstraído. No cabría decir adónde miraba. Le seguí hasta que, doblando una calleja, se metió en una casa. Seguramente la suya. Yo seguí hacia la playa, pero no ya tan solo como otras veces: Don Sandalio iba conmigo, mi Don Sandalio. Pero antes de llegar a la playa torcí hacia el monte y me fuí a ver a mi viejo roble, el roble heroico, el de la abierta herida en las entrañas, el revestido de hiedra. Claro es que no establecí relación alguna entre él y Don Sandalio, y ni siquiera entre mi roble y mi jugador de ajedrez. Pero éste es

ya parte de mi vida. También yo, como Robinson, he encontrado la huella de un pie desnudo de alma de hombre, en la arena de la playa de mi soledad; más no he quedado fulminado ni aterrado, sino que esa huella me atrae. ¿Será huella de tontería humana? ¿Lo será de tragedia? ¿Y no es acaso la tontería la más grande de las tragedias del hombre?

VII

25 setiembre.

Sigo preocupado, mi querido Felipe, con la tragedia de la tontería o más bien de la simplicidad. Hace pocos días oí, sin quererlo, en el hotel, una conversación que ésta sí que me dejó como fulminado. Hablaban de una señora que estaba a punto de morir, y el cura que la asistía le dijo: "Bueno, cuando llegue al cielo no deje de decir a mi madre, en cuanto la vea, que aquí estamos viviendo cristianamente para poder ir a hacerla compañía". Y esto parece que lo dijo el cura, que es piadosísimo, muy en serio. Y como no puedo por menos que creer que el cura que así decía creía en ello, me di a pensar en la tragedia de la simplicidad, o mejor en la felicidad de la simplicidad. Porque hay felicidades trágicas. Y di luego en pensar si acaso mi Don Sandalio no es un hombre feliz.

Volviendo a' cual, a Don Sandalio, tengo que decirte que sigo haciéndole la partida. Su compañero anterior parece que se marchó de esta villa, lo cual he sabido no precisamente por Don Sandalio mismo, que ni habla de él ni de ningún otro prójimo, ni creo que se haya preocupado de saber si se fué o no ni quién era. Lo mismo que no se preocupa de averiguar quién soy yo, y no será poco que sepa mi nombre.

Como yo soy nuevo en la partida, se nos han acercado algunos mirones, atraídos por la curiosidad de ver cómo juego yo, y acaso porque me creen otro nuevo Don Sandalio, a quien hay que clasificar y acaso definir. Y yo me dejo hacer. Pero pronto se han podido dar cuenta de que a mí me molestan los mirones no menos que a Don Sandalio, si es que no más.

Anteayer fueron dos los mirones. ¡Y qué mirones! Porque no se limitaron a mirar o a comentar de palabra las jugadas, sino que se pusieron a hablar de política, de modo que no pude contenerme, y les dije: “¿Pero se callaran ustedes?” Y se marcharon. ¡Qué mirada me dirigió Don Sandalio!, ¡qué mirada de profundo agradecimiento! Llegué a creer que a mi hombre le duele la tontería tanto como a mí.

Acabamos las partidas y me fui a la costa, a ver morir las olas en la arena de la playa, sin intentar seguir a Don Sandalio, que se fué, sin duda, a su casa. Pero me quedé pensando si mi jugador de ajedrez creará que, terminada esta vida, se irá al cielo, a seguir allí jugando, por toda una eternidad, con hombres o con ángeles.

VIII

30 setiembre.

Le observo a Don Sandalio alguna preocupación. Debe de ser por su salud, pues se le nota que respira con dificultad. A veces se ve que ahoga una queja. Pero ¿quién se atreve a decirle nada? Hasta que le dió una especie de vahído.

—Si usted quiere, lo dejaremos... — le dije.

—No, no —me respondió—; por mí, no.

“¡Jugador heroico!”, pensé. Pero poco después agregué:

—¿Por qué no se queda usted unos días en casa?

—¿En casa? —me dijo—, ¡sería peor!

Y creo, en efecto, que le sería peor quedarse en casa. ¿En casa? ¿Y qué es su casa? ¿Qué hay en ella? ¿Quién vive en ella?

Abrevié las partidas, pretextando cualquier cosa, y le dejé con un: “¡qué usted se alivie, Don Sandalio!” “¡Gracias!”, me contestó. Y no añadió mi nombre porque de seguro no lo sabe.

Este mi Don Sandalio, no el que juega al ajedrez en el Casino, sino el otro, el que él me ha metido por el hondón del alma, el mío, me sigue ya a todas partes; sueño con él, casi sufro con él.

IX

8 octubre.

Desde el día en que Don Sandalio se retiró del Casino algo indispuerto, no ha venido por él. Y esto es una cosa tan extraordinaria, que me ha desasosegado. A los tres días de faltar mi hombre me sorprendí, uno, con el deseo de colocar las piezas en el tablero y quedarme esperándole. O acaso a otro... Y luego me di casi a temblar pensando si en fuerza de pensar en mi Don Sandalio no me había éste sustituido y padecía yo de una doble personalidad. Y la verdad, ¡basta con una!

Hasta que anteayer, en el Casino, uno de los socios, al verme tan solitario y, según él debió de figurarse, aburrido, se me acercó a decirme:

—Ya sabrá usted lo de Don Sandalio...

—¿Yo?, no; ¿qué es ello?

—Pues... que se le ha muerto el hijo.

—¡Ah!, ¿pero tenía un hijo?

—Sí, ¿no lo sabe usted? El de aquella historia...

¿Qué pasó por mí? No lo sé, pero al oír esto me fui, dejándole con la palabra cortada, y sin importarme lo que por ello juzgase de mí. No, no quería que me colocase la historia del hijo de Don Sandalio. ¿Para qué? Tengo que mantener puro, incontaminado, a mi Don Sandalio, al mío, y hasta me le ha estropeado esto de que ahora le salga un hijo que me impide, con su muerte, jugar al ajedrez unos días. No, no, no quiero saber historias. ¿Historias? Cuando las necesite, me las inventaré.

Ya sabes tú, Felipe, que para mí no hay más historias que las novelas. Y en cuanto a la novela de Don Sandalio, mi jugador de ajedrez, no necesito de socios del Casino, que vengan a hacérmela.

Sali del Casino echando de menos a mi hombre, y me fui al monte, a ver a mi roble. El sol daba en la ancha abertura de sus vacías entrañas. Sus hojas, que casi se le iban ya desprendiendo, se quedaban un rato, al caer, entre las hojas de la hiedra.

X

10 octubre.

Ha vuelto Don Sandalio, ha vuelto al Casino, ha vuelto al ajedrez. Y ha vuelto el mismo, el mío, el que yo conocía, y como si no le hubiese pasado nada.

—¡He sentido mucho su desgracia, Don Sandalio!
—le he dicho, mintiéndole,

—¡Gracias, muchas gracias! —me ha respondido.
Y se ha puesto a jugar. Y como si no hubiese pa-

ado nada en su casa, en su otra vida. Pero ¿tiene otra?

He dado en pensar que, en rigor, ni él existe para mí ni yo para él. Y, sin embargo...

Al acabar las partidas me he ido a la playa, pero preocupado con una idea que te ha de parecer, de seguro, pues te conozco, absurda, y es la de que seré, cómo seré yo para Don Sandalio. ¿Qué pensará de mí? ¿Cómo seré yo para él? ¿Quién seré yo para él?

XI

12 octubre.

Hoy no sé, querido Felipe, qué demonio tonto me ha tentado, que se me ha ocurrido proponerle a Don Sandalio la solución de un problema de ajedrez.

—¿Problemas? —me ha dicho—. No me interesan los problemas. Basta con los que el juego mismo nos ofrece sin ir más a buscarlos.

Es la vez que le he oído más palabras seguidas a mí Don Sandalio, pero, ¡qué palabras! Ninguno de los dos mirones del Casino las habría comprendido como yo. A pesar de lo cual me he ido luego a la playa a buscar los problemas que se me antoja que me proponen las olas de la mar.

XII

14 octubre.

Soy incorregible, Felipe, soy incorregible, pues como si no fuere bastante la lección que anteayer me dió Don Sandalio, hoy he pretendido colocarle una disertación sobre el alfil, pieza que manejo mal.

Le he dicho que el alfil, palabra que parece quiere decir elefante, le llaman los franceses *fou*, esto es: loco, y los ingleses *bishop*, o sea: obispo, y que a mí me resulta una especie de obispo loco, con algo elefantino, que siempre va de soslayo, jamás de frente, y de blanco en blanco o de negro en negro y sin cambiar de color del piso en que le ponen y sea cual fuere su color propio. ¡Y qué cosas le he dicho del alfil blanco en piso blanco, del blanco en piso negro, del negro en piso blanco y del negro en piso negro! ¡Las virutas que he hecho con esto! Y él, Don Sandalio, me miraba asustado, como se miraría a un obispo loco, y hasta creí que estaba a punto de huir, como de un elefante. Esto lo dije en un intermedio, mientras cambiábamos las piezas, pues turnamos entre blancas y negras, teniendo siempre la salida aquéllas. La mirada de Don Sandalio era tal, que me desconcertó.

Cuando he salido del Casino iba pensando si la mirada de Don Sandalio tendría razón, si no es que me he vuelto loco, y hasta me parecía sí, en mi terror de tropezar con la tontería humana, en mi terror de encontrarme con la huella del pie desnudo del alma de un prójimo, no iba caminando de soslayo, como un alfil. ¿Sobre piso blanco o negro?

Te digo, Felipe, que este Don Sandalio me vuelve loco.

XIII

23 octubre.

No te he escrito, mi querido Felipe, en estos ocho días, porque he estado enfermo, aunque acaso más de aprensión que de enfermedad. Y además, ¡me entretenía tanto la cama, se me pegaban tan amorosa-

mente las sábanas! Por la ventana de mi alcoba veo, desde la cama misma, la montaña próxima, en la que hay una pequeña cascada. Tengo sobre la mesilla de noche unos prismáticos, y me paso largos ratos contemplando con ellos la cascada. ¡Y qué cambios de luz los de la montaña!

He hecho llamar al médico más reputado de la villa, el doctor Casanueva, el cual ha venido dispuesto, ante todo, a combatir la idea que yo tuviese de mi propia dolencia. Y sólo ha conseguido preocuparme más. Se empeña en que yo voy desafiando las enfermedades, y todo porque suelo ir con frecuencia al monte. Ha empezado por recomendarme que no fume, y cuando le he dicho que no fumo nunca, no sabía ya qué decir. No ha tenido la resolución de aquel otro galeno que, en caso análogo, le dijo al enfermo: “¡Pues entonces, fume usted!” Y acaso tuvo éste razón, pues lo capital es cambiar de régimen.

Casi todos estos días he guardado cama, y no, en rigor, porque ello me hiciera falta, sino porque así rumiaba mejor mi relativa soledad. En realidad, he pasado lo más del tiempo de estos ocho días traspuesto y en un estado entre la vela y el sueño, sin saber si soñaba la montaña que tenía enfrente o si veía delante de mí a Don Sandalio ausente.

Porque ya te puedes figurar que Don Sandalio, que mi Don Sandalio, ha sido mi principal ensueño de enfermedad. Me ilusionaba pensar que en estos días se haya definido más, que acaso haya cambiado, que cuando le vuelva a ver en el Casino y volvamos a jugar nuestras partidas le encuentre otro.

Y entretanto, ¿pensará él en mí?, ¿me echará de menos en el Casino?, ¿habrá encontrado en éste a algún otro consocio —¡consocio!— que le haga la partida?, ¿habrá preguntado por mí?, ¿existió yo para él?

Hasta he tenido una pesadilla, y es que me he

figurado a Don Sandalio como un terrible caballo negro —¡caballo de ajedrez, por supuesto!— que se me venía encima a comerme, y yo era un pobre alfil blanco, un pobre obispo loco y elefantino que estaba defendiendo al rey blanco para que no le dieran mate. Al despertarme de esta pesadilla, cuando iba rayando el alba, sentí una gran opresión en el pecho, y me puse a hacer largas y profundas inspiraciones y expiraciones, así como gimnásticas, para ver de entonar este corazón que el doctor Casanueva cree que está algo averiado. Y luego me he puesto a contemplar, con mis prismáticos, cómo los rayos del sol naciente daban en el agua de la cascada de la montaña frontera.

XIV

25 octubre.

No más que pocas líneas en esta postal. He ido a la playa, que estaba sola. Más sola aún por la presencia de una sola joven que se paseaba al borde de las olas. Le mojaban los pies. La he estado observando sin ser visto de ella. Ha sacado una carta, la ha leído, ha bajado sus brazos teniendo con las dos manos la carta; los ha vuelto a alzar y ha vuelto a leerla; luego la ha roto en cachitos menudos, doblándola y volviéndola a doblar para ello; después ha ido lanzando uno a uno, cachito a cachito, al aire, que los llevaba —¿mariposas del olvido?— a la rompiente. Hecho esto ha sacado el pañuelo, se ha puesto a sollozar, y se ha enjugado los ojos. El aire de la mar ha acabado de enjugárselos. Y nada más

XV

26 octubre.

Lo que hoy te tengo que contar, mi querido Felipe, es algo inaudito, algo tan sorprendente, que jamás se le podría haber ocurrido al más ocurrente novelista. Lo que te probará cuánta razón tenía aquel nuestro amigo a quien llamábamos Pepe *el Gallego*, que cuando estaba traduciendo cierto libro de sociología, nos dijo: "No puedo resistir estos libros sociológicos de ahora; estoy traduciendo uno sobre el matrimonio primitivo, y todo se le vuelve al autor que si los algonquinos se casan de tal manera, los chipeuais de tal otra, los cafres de este modo, y así lo demás... Antes llenaban los libros de palabras, ahora los llenan de esto que llaman hechos o documentos; lo que no veo por ninguna parte son ideas... Yo, por mi parte, si se me ocurriera inventar una teoría sociológica, la apoyaría en hechos de mi invención, seguro como estoy de que todo lo que un hombre puede inventar ha sucedido, sucede o sucederá alguna vez". ¡Qué razón tenía nuestro buen Pepe!

Pero vamos al hecho, o, si quieres, al suceso.

Apenas me sentí algo más fuerte y me sacudí del abrigo de la cama, me fuí, ¡claro es!, al Casino. Me llevaba, sobre todo, como puedes bien figurarte, el encontrarme con mi Don Sandalio y el reanudar nuestras partidas. Llegué allá, y mi hombre no estaba allí. Y eso que era ya su hora. No quise preguntar por él.

Al poco rato no pude resistir, requerí un tablero

de ajedrez, saqué un periódico en que venía un problema y me puse a ver si lo resolvía. Y en esto llegó uno de aquellos mirones y me preguntó si quería echar una partida con él. Tentado estuve un momento de rehusárselo, pues me parecía algo así como una traición a mi Don Sandalio, pero al fin acepté.

Este consocio, antes mirón y ahora compañero de juego, resultó ser uno de esos jugadores que no saben estarse callados. No hacía sino anunciar las jugadas, comentarlas, repetir estribillos, y, cuando no, tararear alguna cancioncilla. Era algo insoportable. ¡Qué diferencia con las partidas graves, recojidas y silenciosas de Don Sandalio!

* * *

(Al llegar acá se me ocurre pensar que si el autor de estas cartas las tuviera que escribir ahora, en 1930, compararía las partidas con Don Sandalio al cine puro, gráfico, representativo, y las partidas con el nuevo jugador al cine sonoro. Y así resultarían partidas sonoras o zumbadas.)

* * *

Yo estaba como sobre ascuas y sin atreverme a mandarle que se callase. Y no sé si lo comprendió, pero el caso es que después de dos partidas me dijo que tenía que irse. Mas antes de partir me espetó esto:

—Ya sabrá usted, por supuesto, lo de Don Sandalio...

—No; ¿qué?

—Pues, que le han metido ya en la cárcel.

—¡En la cárcel! —exclamé como fulminado.

—Pues claro, ¡en la cárcel! Ya comprenderá usted... —comenzó.

Y yo atajándole:

—¡No, no comprendo nada!

Me levanté, y casi sin despedirme de él me salí del Casino.

“¡En la cárcel —me iba diciendo—, en la cárcel! ¿Por qué?” Y, en último caso, ¿qué me importa? Lo mismo que no quise saber lo de su hijo, cuando se le murió éste, no quiero saber por qué le han metido en la cárcel. Nada me importa de ello. Y acaso a él no le importe mucho más si es como yo me le figuro, como yo me lo tengo hecho, acá para mí. Mas, a pesar de todo, este suceso imprevisto cambiaba totalmente el giro de mi vida íntima. ¿Con quién, en adelante, voy a echar mi partida de ajedrez, huyendo de la incurable tontería de los hombres?

A ratos pienso averiguar si es que está o no comunicado, y si no lo está y si se me permite comunicarme con él, ir a la cárcel y pedir permiso para hacerle a diario la partida, claro que sin inquirir por qué le han metido allí ni hablar de ello. Aunque, ¿sé yo acaso si no echa a diario su partida con alguno de los carceleros?

Como puedes figurarte, todo esto ha trastornado todos los planes de mi soledad.

XVI

28 de octubre

Huyendo del Casino, huyendo de la villa, huyendo de la sociedad humana que inventa cárceles, me he ido por el monte, lo más lejos posible de la carretera. Y lejos de la carretera, porque esos pobres árboles anunciadores me parecen también presos, u hospicia-

nos, que es casi igual, y todas esas vallas en que se anuncian toda clase de productos —algunos de maquinaria agrícola; otros, los más, de licores o de neumáticos para automóviles de los que van huyendo de todas partes—, todo ello me recuerda a la sociedad humana que no puede vivir sin bretes, esposas, grillos, cadenas, rejas y calabozos. Y observo de paso que a algunos de esos instrumentos de tortura se les llama esposas y grillos. ¡Pobres grillos!, ¡pobres esposas!

He ido por el monte, saliéndome de los senderos trillados por pies de hombres, evitando, en lo posible, las huellas de éstos, pisando sobre hojas secas —empiezan ya a caer—, y me he ido hasta las ruinas de aquel viejo caserío de que ya te dije, al resto de cuya chimenea de hogar enhollinada abriga hoy el follaje de la hiedra en que anidan los pájaros del campo. ¡Quién sabe si cuando el caserío estuvo vivo, cuando en él chisporroteaba la leña del hogar y en éste hervía el puchero de la familia, no había allí cerca alguna jaula en que de tiempo en tiempo cantaba un jilguero prisionero!

Me he sentado allí, en las ruinas del caserío, sobre una piedra sillar, y me he puesto a pensar si Don Sandalio ha tenido hogar, si era hogar la casa en que vivía con el hijo que se le murió, qué sé yo si con alguno más, acaso con mujer. ¿La tenía? ¿Es viudo? ¿Es casado? Pero después de todo, ¿a mí qué me importa?, ¿a qué proponerme estos enigmas que no son más que problemas de ajedrez y de los que no me ofrece el juego de mi vida?

¡Ah, que no me los ofrece...! Tú sabes, mi Felipe, que yo sí que no tengo, hace ya años, hogar; que mi hogar se deshizo, y que hasta el hollín de su chimenea se ha desvanecido en el aire, tú sabes que a esa pérdida de mi hogar se debe la agrura con que me hiere la tentería humana. Un solitario fué Ro-

binson Crusoe, un solitario fué Gustavo Flaubert, que no podía tolerar la tontería humana; un solitario me parece Don Sandalio, y un solitario soy yo. Y todo solitario, Felipe, mi Felipe, es un preso. es un encarcelado, aunque ande libre.

¿Qué hará Don Sandalio, más solitario aún, en la celda de su prisión? ¿Se habrá resignado ya y habrá pedido un tablero de ajedrez y un librito de problemas para ponerse a resolverlos? ¿O se habrá puesto a inventar problemas? De lo que apenas me cabe duda, o yo me equivoco mucho respecto a su carácter —y no cabe que me equivoque en mi Don Sandalio—, es de que no se le da un bledo del problema o de los problemas que le plantee el juez con sus indagatorias.

Y ¿qué haré yo mientras Don Sandalio siga en la cárcel de esta villa, a la que vine a refugiarme de la incurable persecución de mi antropofobia? ¿Qué haré yo en este rincón de costa y de montaña si me quitan a mi Don Sandalio, que era lo que me ataba a esa humanidad que tanto me atrae a la vez que tanto me repele? Y si Don Sandalio sale de la cárcel y vuelve al Casino y en el Casino al ajedrez —¿qué va a hacer si no?—, ¿cómo voy a jugar con él, ni cómo voy siquiera a poder mirarle a la cara sabiendo que ha estado encarcelado y sin saber por qué? No, no; a Don Sandalio, a mi Don Sandalio, le han matado con eso de haberle encarcelado. Presiento que ya no va a salir de la cárcel. ¿Va a salir de ella para ser el resto de su vida un problema?, ¿un problema suelto? ¡Imposible!

No sabes, Felipe, en qué estado de ánimo dejé las ruinas del viejo caserío. Iba pensando que acaso me convendría hacer construir en ellas una celda de prisión, una especie de calabozo, y encerrarme allí. O ¿no será mejor que me lleven, como a Don Quijote, en una jaula de madera, en un carro de bueyes, vien-

do al pasar el campo abierto en que se mueven los hombres cuerdos que se creen libres? O los hombres libres que se creen cuerdos, y es lo mismo en el fondo. ¡Don Quijote! ¡Otro solitario como Robinson y como Bouvard y como Pécuchet, otro solitario a quien un grave eclesiástico, henchido de toda la tontería de los hombres cuerdos, le llamó Don Tonto, le diputó mentecato y le echó en cara sandeces y vaciedades!

Y respecto a Don Quijote, he de decirte, para terminar de una vez este desahogo de cartas, que yo me figuro que no se murió tan a seguido de retirarse a su hogar después de vencido en Barcelona por Sansón Carrasco, sino que vivió algún tiempo para purgar su generosa, su santa locura, con el tropel de gentes que iban a buscarle en demanda de su ayuda para que les acorriese en sus cuitas y les enderezase sus tuertos, y cuando se les negaba se ponían a increparle y a acusarle de farsante o de traidor. Y al salir de su casa, se decían: “¡Se ha rajado!” Y otro tormento aún mayor que se le cayó encima debió de ser la nube de reporteros que iban a someterle a interrogatorios o, como han dado en decir ahora, encuestas. Y hasta me figuro que alguien le fué con esta pregunta: “¿A qué se debe, caballero, su celebridad?”

Y basta, basta, basta. ¡Es insondable la tontería humana!

XVII

30 octubre.

Los sucesos imprevistos y maravillosos vienen, como las desgracias, a ventregadas, según dice la gente de los campos. ¿A que no te figuras lo último que me ha ocurrido? Pues que el juez me ha llamado a

declarar. "A declarar... ¿qué?", te preguntarás. Y es lo mismo que yo me pregunto: "A declarar... ¿qué?"

Me llamó, me hizo jurar o prometer por mi honor que diría la verdad en lo que supiere o fuere preguntado, y a seguida me preguntó si conocía y desde cuándo le conocía a Don Sandalio Cuadrado y Redondo. Le expliqué cuál era mi conocimiento con él, que yo no conocía más que al ajedrecista, que no tenía la menor noticia de su vida. A pesar de lo cual, el juez se empeñó en sonsacarme lo insonsacable y me preguntó si le había oído alguna vez algo referente a sus relaciones con su yerno. Tuve que contestarle que ignoraba que Don Sandalio tuviese o hubiese tenido una hija casada, así como ignoraba hasta aquel momento que se apellidase, de una manera contradictoria, Cuadrado y Redondo.

—Pues él, Don Sandalio, según su yerno, que es quien ha indicado que se le llame a usted a declarar, hablaba alguna vez en su casa, de usted —me ha dicho el juez.

—¿De mí? —le he contestado todo sorprendido y casi fulminado—. ¡Pero si me parece que ni sabe cómo me llamo!, ¡si apenas existo yo para él!

—Se equivoca usted, señor mío; según su yerno...

—Pues le aseguro, señor juez —le he dicho—, que no sé de Don Sandalio nada más que lo que le he dicho, y que no quiero saber más.

El juez parece que se ha convencido de mi veracidad y me ha dejado ir sin más enquisa.

Y aquí me tienes todo confuso por lo que se está haciendo mi Don Sandalio. ¿Volveré al Casino? ¿Volveré a que me hieran astillas de las conversaciones que sostienen aquellos socios que tan fielmente representan a la humanidad media, al término medio de la humanidad? Te digo, Felipe, que no sé qué hacer.

XVIII

4 noviembre.

¡Y ahora llega, Felipe, lo más extraordinario, lo más fulminante! Y es que Don Sandalio se ha muerto en la cárcel. Ni sé bien cómo lo he sabido. Lo he oído acaso en el Casino, donde comentaban esa muerte. Y yo, huyendo de los comentarios, he huído del Casino, yéndome al monte. Iba como sonámbulo; no sabía lo que me pasaba. Y he llegado al roble, a mi viejo roble, y como empezaba o lloviznar me he refugiado en sus abiertas entrañas. Me he metillo allí, ocurrucado, como estaría Diógenes en su tonel, en la ancha herida, y me he puesto a... soñar mientras el viento arremolinaba las hojas secas a mis pies y a los del roble.

¿Qué me ha ocurrido allí? ¿Por qué de pronto me ha invadido una negra congoja y me he puesto a llorar, así como lo oyes, Felipe, a llorar la muerte de mi Don Sandalio? Sentía dentro de mí un vacío inmenso. Aquel hombre a quien no le interesaban los problemas forjados sistemáticamente, los problemas que traen los periódicos en la sección de jeroglíficos, logogrifos, charadas y congéneres, aquel hombre a quien se le había muerto un hijo, que tenía o había tenido una hija casada y un yerno, aquel hombre a quien habían metido en la cárcel y en la cárcel se había muerto, aquel hombre se me había muerto a mí. Ya no le oiría callar mientras jugaba, ya no oiría su silencio. Silencio realzado por aquella única palabra que pronunciaba, litúrgicamente, alguna vez, y era: "¡jaque!" Y no pocas veces hasta la callaba,

pues si se veía el jaque, ¿para qué anunciarlo de palabra?

Y aquel hombre hablaba alguna vez de mí en su casa, según su yerno. ¡Imposible! El tal yerno tiene que ser un impostor. ¡Qué iba a hablar de mí si no me conocía! ¡Si apenas me oyó cuatro palabras! ¡Como no fuera que me inventó como yo me dedicaba a inventarlo! ¿Haría él conmigo algo de lo que yo hacía con él?

El yerno es, de seguro, el que hizo que le metieran en la cárcel. ¿Pero para qué? No me pregunto “¿por qué?”, sino “¿para qué?” Porque en esto de la cárcel lo que importa no es la causa, sino la finalidad. ¿Y para qué hizo que el juez me llamase a declarar a mí?, ¿a mí?, ¿como testigo de descargo acaso? ¿Pero descargo de qué? ¿De qué se le acusaba a Don Sandalio? ¿Es posible que Don Sandalio, mi Don Sandalio, hiciese algo merecedor de que se le encarcelase? ¡Un ajedrecista silencioso! El ajedrez tomado así como lo tomaba mi Don Sandalio, con religiosidad, le pone a uno más allá del bien y del mal.

Pero ahora me acuerdo de aquellas solemnes y parcas palabras de Don Sandalio cuando me dijo: “¿Problemas? No me importan los problemas; basta con los que el juego mismo nos ofrece sin ir más a buscarlos”. ¿Le habría llevado a la cárcel alguno de esos problemas que nos ofrece el juego de la vida? ¿Pero es que mi Don Sandalio vivió? Pues que ha muerto, claro es que vivió. Mas llego a las veces a dudar de que se haya muerto. Un Don Sandalio así no puede morir, no puede hacer tan mala jugada. Hasta eso de hacer como que se muere en la cárcel me parece un truco. Ha querido encarcelar a la muerte. ¿Resucitará?

NIX

6 noviembre.

Me voy convenciendo poco a poco —¿y qué remedio?— de la muerte de Don Sandalio, pero no quiero volver al Casino, no quiero verme envuelto en aquel zumbante oleaje de tontería mansa —y la mansa es la peor—, en aquella tontería societaria humana, ¡figúrate!, la tontería que les hace asociarse a los hombres los unos con los otros. No quiero oírles comentar la muerte misteriosa de Don Sandalio en la cárcel. ¿Aunque para ellos hay misterio? Los más se mueren sin darse cuenta de ello, y algunos reservan para última hora sus mayores tonterías, que se las transmiten en forma de consejos testamentarios a sus hijos y herederos. Sus hijos no son más que sus herederos; carecen de vida íntima, carecen de hogar.

Jugadores de tresillo, de tute, de mus, jugadores también de ajedrez, pero con tarareos y estribillos y sin religiosidad alguna. No más que mirones aburridos.

¿Quién inventó los Casinos? Al fin los cafés públicos, sobre todo cuando no se juega en ellos, cuando no se oye el traqueteo del dominó sobre todo, cuando se da libre curso a la charla suelta y pasajera, sin taquígrafos, son más tolerables. Hasta son refrescantes para el ánimo. La tontería humana se depura y afina en ellos porque se ríe de sí misma, y la tontería cuando da en reírse de sí deja de ser tal tontería. El chiste, el camelo, la pega, la redimen.

¡Pero esos Casinos con su reglamento, en el que suele haber aquel difamante artículo de “se prohíben

las discusiones de religión y de política" ¿y de qué van a discutir?—, y con su biblioteca más desmoralizadora aún que la llamada sala del crimen! ¡Esa biblioteca, que alguna vez se le enseña al forastero, y en la que no falta el Diccionario de la Real Academia Española para resolver las disputas, con apuesta, sobre el valor de una palabra y si está mejor dicha así o del otro modo...! Mientras que en el café...

Mas no temas, querido Felipe, que me vaya ahora a refugiarme, para consolarme de la muerte de Don Sandalio, en alguno de los cafés de la villa, no. Apenas si he entrado en alguno de ellos. Una vez, a tomar un refresco en uno que estaba a aquella hora solitario. Había grandes espejos, algo opacos, unos frente a otros, y yo entre ellos me veía varias veces reproducido, cuanto más lejos más brumoso, perdiéndome en lejanías como de triste ensueño. ¡Qué monasterio de solitarios el que formábamos todas las imágenes aquellas, todas aquellas copias de un original! Empezaba ya a desasosegarme esto cuando entró otro prójimo en el local, y al ver cruzar por el vasto campo de aquel ensueño todas sus reproducciones, todos sus repetidos, me salí huido.

Y ahora voy a contarte lo que me pasó una vez en un café de Madrid, en el cual estaba yo soñando como de costumbre cuando entraron cuatro chulos que se pusieron a discutir de toros. Y a mí me divertía oírles discutir, no lo que habían visto en la plaza de toros, sino lo que habían leído en las revistas taurinas de los periódicos. En esto entró un sujeto que se puso allí cerca, pidió café, sacó un cuadernillo y empezó a tomar notas en él. No bien le vieron los chulos, parecieron recobrase, cesaron en su discusión, y uno de ellos, en voz alta y con cierto tono de desafío, empezó a decir: "¿Sabéis lo que os digo? Pues que ese tío que se ha puesto ahí con su cuadernillo y como a tomar la cuenta de la patrona, es uno de esos que

vienen por los cafés a oír lo que decimos y a sacarnos luego en los papeles... ¡Que le saque a su abuela!” Y por este tono, y con impertinencias mayores, la emprendieron los cuatro con el pobre hombre —acaso no era más que un revistero de toros—, de tal manera que tuvo que salirse. Y si es que en vez de revistero de toros era uno de esos noveladores de novelas realistas o de costumbrismo, que iba allí a documentarse, entonces tuvo bien merecida la lección que le dieron.

No, yo no voy a ningún café a documentarme; a lo más, a buscar una sala de espejos en que nos juntemos, silenciosamente y a distancia, unas cuantas sombras humanas que van esfumándose a lo lejos. Ni vuelvo al Casino; no, no vuelvo a él.

Podrás decirme que también el Casino es una especie de galería de espejos empañados, que también en él nos vemos, pero... Recuerda lo que tantas veces hemos comentado de Píndaro, el que dijo lo de “¡hazte el que eres!”, pero dijo también —y en relación con ello— lo de que el hombre es “sueño de una sombra”. Pues bien: los socios del Casino no son sueños de sombras, sino que son sombras de sueños, que no es lo mismo. Y si Don Sandalio me atrajo allí fué porque le sentí soñar, soñaba el ajedrez, mientras que los otros... Los otros son sombras de sueños míos.

No, no vuelvo al Casino; no vuelvo a él. El que no se vuelve loco entre tantos tontos es más tonto que ellos.

XX

10 noviembre.

Todos estos días he andado más huído aún de la gente, con más hondo temor de oír sus tonterías. De la playa al monte y del monte a la playa, de ver ro-

dar las olas a ver rodar las hojas por el suelo. Y alguna vez también a ver rodar las hojas a las olas

Hasta que ayer, pásmate, Felipe, ¿quién crees que se me presentó en el hotel pretendiendo tener una conferencia conmigo? Pues nada menos que el yerno de Don Sandalio.

—Vengo a verle —empezó diciéndome— para ponerle al corriente de la historia de mi pobre suegro...

—No siga usted —le interrumpí—, no siga usted. No quiero saber nada de lo que usted va a decirme, no me interesa nada de lo que usted pueda decirme de Don Sandalio. No me importan las historias ajenas, no quiero meterme en las vidas de los demás...

—Pero es que como yo le oía hablar tanto a mi suegro de usted...

—¿De mí?, ¿y a su suegro? Pero si su suegro apenas me conocía..., si Don Sandalio acaso ni sabía mi nombre...

—Se equivoca usted.

—Pues si me equivoco, prefiero equivocarme. Y me choca que Don Sandalio hablase de mí, porque Don Sandalio no hablaba de nadie ni apenas de nada.

—Eso era fuera de casa.

—Pues de lo que hablase dentro de casa no se me da un pitoche.

—Yo creí, señor mío —me dijo entonces—, que había usted cobrado algún apego, acaso algún cariño, a Don Sandalio...

—Sí —le interrumpí vivamente—, pero a mi Don Sandalio, ¿lo entiende usted?, al mío, al que jugaba conmigo silenciosamente al ajedrez, y no al de usted, no a su suegro. Podrán interesarme los ajedrecistas silenciosos, pero los suegros no me interesan nada. Por lo que le ruego que no insista en colocarme la historia de su Don Sandalio, que la del mío me la sé yo mejor que usted.

—Pero al menos —me replicó— consentirá usted a un joven que le pida un consejo...

—¿Consejos?, ¿consejos yo? No, yo no puedo aconsejar nada a nadie.

—De modo que se niega...

—Me niego redondamente a saber nada más de lo que usted pueda contarme. Me basta con lo que yo me invento.

Me miró el yerno de una manera no muy diferente a como me miraba su suegro cuando le hablé del obispo loco, del alfil de marcha soslayada, y encogiéndose de hombros se me despidió y salióse de mi cuarto. Y yo me quedé pensando si acaso Don Sandalio comentaría en su casa, ante su hija y su yerno, aquella mi disertación sobre el elefantino obispo loco del ajedrez. Quién sabe...

Y ahora me dispongo a salir de esta villa, a dejar este rincón costero y montañés. Aunque ¿podré dejarlo?, ¿no quedo sujeto a él por el recuerdo de Don Sandalio sobre todo? No, no, no puedo salir de aquí.

XXI

15 noviembre.

Ahora empiezo a hacer memoria, empiezo a recordar y a reconstruir ciertos oscuros ensueños que se me cruzaron en el camino, sombras que no pasan por delante o por el lado, desvanecidas y como si pasasen por una galería de espejos empañados. Alguna vez, al volver de noche a mi casa, me crucé en el camino con una sombra humana que se proyectó sobre lo más hondo de mi conciencia, entonces como adormilada, que me produjo una extraña sensación y que al pasar a mi lado bajó la cabeza, así como si

evitara el que yo le reconociese. Y he dado en pensar si es que acaso no era Don Sandalio, pero otro Don Sandalio, el que yo no conocía, el no ajedrecista, el del hijo que se le murió, el del yerno, el que hablaba, según éste, de mí en su casa, el que se murió en la cárcel. Quería, sin duda, escapárseme, huía de que yo le reconociera.

¿Pero es que cuando así me crucé, o se me figura ahora que me crucé, con aquella sombra humana, de espejo empañado, que hoy, a la distancia en el pasado se me hace misteriosa, iba yo despierto, o dormido? ¿O es que ahora se me presentan como recuerdos de cosas pasadas —yo creo, ya lo sabes, y vaya de paradoja, que hay recuerdos de cosas futuras como hay esperanzas de cosas pasadas, y esto es la añoranza— figuraciones que acabo de hacerme? Porque he de confesarte, Felipe mío, que cada día me forjo nuevos recuerdos, estoy inventando lo que me pasó y lo que pasó por delante de mí. Y te aseguro que no creo que nadie pueda estar seguro de qué es lo que le ocurrió y qué es lo que está de continuo inventando que le había ocurrido. Y ahora yo, sobre la muerte de Don Sandalio, me temo que estoy formando otro Don Sandalio. Pero ¿me temo?, ¿temer?, ¿por qué?

Aquella sombra que se me figura ahora, a trasmaño, a redrotiempo, que vi cruzar por la calle con la cabeza baja —¿la suya o la mía?—, ¿sería la de Don Sandalio que venía de topar con uno de esos problemas que nos ofrece traidoramente el juego de la vida, acaso con el problema que le llevó a la cárcel y en la cárcel a la muerte?

XXII

20 noviembre.

No, no te canses, Felipe; es inútil que insistas en ello. No estoy dispuesto a ponerme a buscar noticias

de la vida familiar e íntima de Don Sandalio, no le de ir a buscar a su yerno para informarme de por qué y cómo fué a parar su suegro a la cárcel ni de por qué y cómo se murió en ella. No me interesa su historia, me basta con su novela. Y en cuanto a ésta, la cuestión es soñarla.

Y en cuanto a esa indicación que me haces de que averigüe siquiera cómo es o cómo fué la hija de Don Sandalio —cómo fué si el yerno de éste está viudo por haberse muerto la tal hija— y cómo se casó, no esperes de mí tal cosa. Te veo venir, Felipe, te veo venir. Tú has echado de menos en toda esta mi correspondencia una figura de mujer y ahora te figuras que la novela que estás buscando, la novela que quieres que yo te sirva, empezará a cuajar en cuanto surja ella. ¡Ella! ¡La ella del viejo cuento! Sí, ya sé, “¡buscad a ella!” Pero yo no pienso buscar ni a la hija de Don Sandalio ni a otra ella que con él pueda tener relación. Yo me figuro que para Don Sandalio no hubo otra ella que la reina del ajedrez, esa reina que marcha derecha, como una torre, de blanco en negro y de negro en blanco y a la vez de sesgo como un obispo loco y elefantino, de blanco en blanco o de negro en negro; esa reina que domina el tablero, pero a cuya dignidad de imperio puede llegar, cambiando de sexo, un triste peón. Esta creo que fué la única reina de sus pensamientos.

No sé qué escritor de esos obstinados por el problema del sexo dijo que la mujer es una esfinge sin enigma. Puede ser; pero el problema más hondo de la novela, o sea del juego de nuestra vida, no está en cuestión sexual, como no está en cuestión de estómago. El problema más hondo de nuestra novela, de la tuya, Felipe, de la mía, de la de Don Sandalio, es un problema de personalidad, de ser o no ser, y no de comer o no comer, de amar o de ser amado; nuestra novela, la de cada uno de nosotros, es si so-

mos más que ajedrecistas, o tresillistas, o tutistas, o casineros, o... la profesión, oficio, religión o deporte que quieras, y esta novela se la dejo a cada cual que se la sueñe como mejor le aproveche, le distraiga o le consuele. Puede ser que haya esfinges sin enigma —y éstas son las novelas de que gustan los casineros—, pero hay también enigmas sin esfinge. La reina del ajedrez no tiene el busto, los senos, el rostro de mujer de la esfinge que se asienta al sol entre las arenas del desierto, pero tiene su enigma. La hija de Don Sandalio puede ser que fuese esfíngica y el origen de su tragedia íntima, pero no creo que fuese enigmática, y, en cambio, la reina de sus pensamientos era enigmática aunque no esfíngica: la reina de sus pensamientos no se estaba asentada al sol entre las arenas del desierto, sino que recorría el tablero, de cabo a cabo, ya derechamente, ya de sesgo. ¿Quieres más novela que ésta?

XXIII

28 noviembre.

¡Y dale con la colorada! Ahora te me vienes con eso de que escriba por lo menos la novela de Don Sandalio el ajedrecista. Escríbela tú si quieres. Ahí tienes todos los datos, porque no hay más que los que yo te he dado en estas mis cartas. Si te hacen falta otros, invéntalos recordando lo de nuestro Pepe *el Gallego*. Aunque, en todo caso, ¿para qué quieres más novela que la que te he contado? En ella está todo. Y al que no le baste con ello, que añada de su cosecha lo que necesite. En esta mi correspondencia contigo está toda mi novela del ajedrecista, toda la novela de mi ajedrecista. Y para mí no hay otra.

¿Que te quedas con la gana de más, de otra cosa? Pues, mira, busca en esa ciudad en que vives un café solitario —mejor en los arrabales—, pero un café de espejos, enfrentados y empañados, y ponte en medio de ellos y échate a soñar. Y a dialogar contigo mismo. Y es casi seguro que acabarás por dar con tu Don Sandalio. ¿Qué no es el mío? ¡Y qué más da! ¿Que no es ajedrecista? Sería billarista o futbolista o lo que fuere. O será novelista. Y tú mismo mientras así le sueñes y con él dialogues te harás novelista. Hazte, pues, Felipe mío, novelista y no tendrás que pedir novelas a los demás. Un novelista no debe leer novelas ajenas, aunque otra cosa diga Blasco Ibañez, que asegura que él apenas lee más que novelas.

Y si es terrible caer como en profesión en fabricante de novelas, mucho más terrible es caer como en profesión en lector de ellas. Y créeme que no habría fábricas, como esas americanas, en que se producen artículos en serie, si no hubiese una clientela que consume los artículos seriados, los productos con marca de fábrica.

Y ahora, para no tener que seguir escribiéndote y para huir de una vez de este rincón donde me persigue la sombra enigmática de Don Sandalio el ajedrecista, mañana mismo salgo de aquí y voy a ésa para que continuemos de palabra este diálogo sobre su novela.

Hasta pronto, pues, y te abraza por escrito tu amigo.

He vuelto a repasar esta correspondencia que me envió un lector desconocido, la he vuelto a leer una y más veces, y cuanto más la leo y la estudio más me va ganando una sospecha, y es que se trata, si quiera en parte, de una ficción para colocar una especie de autobiografía amañada. O sea que el Don Sandalio es el mismo autor de las cartas, que se ha puesto fuera de sí para mejor representarse y a la vez disfrazarse y ocultar su verdad. Claro está que no ha podido contar lo de su muerte y la conversación de su yerno con el supuesto correspondiente de Felipe, o sea consigo mismo, pero esto no es más que un truco novelístico.

¿O no será acaso que el Don Sandalio, el mi Don Sandalio, del epistolero, no es otro que el mi querido Felipe mismo? ¿Será todo ello una autobiografía novelada del Felipe destinatario de las cartas y al parecer mi desconocido lector mismo? ¡El autor de las cartas! ¡Felipe! ¡Don Sandalio el ajedrecista! ¡Figuras todas de una galería de espejos empañados!

Sabido es, por lo demás, que toda biografía histórica o novelesca —que para el caso es igual—, es siempre autobiográfica, que todo autor que supone hablar de otro no habla en realidad más que de sí mismo y, por muy diferente que este sí mismo sea de él propio, de él tal cual se cree ser. Los más grandes historiadores son los novelistas, los que más

se meten a sí mismos en sus historias, en las historias que inventan.

Y por otra parte, toda autobiografía es nada menos que una novela. Novela las Confesiones, desde San Agustín, y novela las de Juan Jacobo Rousseau y novela el Poesía y Verdad, de Goethe, aunque éste, ya al darle el título que les dió a sus Memorias, vió con toda su olímpica clarividencia que no hay más verdad verdadera que la poética, que no hay más verdadera historia que la novela.

Todo poeta, todo creador, todo novelador —novelar es crear—, al crear personajes se está creando a sí mismo, y si le nacen muertos es que él vive muerto. Todo poeta, digo, todo creador, incluso el Supremo Poeta, el Eterno Poeta, incluso Dios, que al crear la Creación, el Universo, al estarlo creando de continuo, poematizándolo, no hace sino estarse creando a Sí mismo en su Poema, en su Divina Novela.

Por todo lo cual, y por mucho más que me callo, nadie me quitará de la cabeza que el autor de estas cartas en que se nos narra la biografía de Don Sandalio, el jugador de ajedrez, es el mismo Don Sandalio, aunque para despistarnos nos hable de su propia muerte y de algo que poco después de ella pasó.

No faltará, a pesar de todo, algún lector materialista, de esos a quienes les falta tiempo material —¡tiempo material!, ¡qué expresión tan reveladora!— para buccar en los más hondos problemas del juego de la vida, que opine que yo debí, con los datos de estas cartas, escribir la novela de Don Sandalio, inventar la resolución del problema misterioso de su vida y hacer así una novela, lo que se llama una novela. Pero yo, que vivo en un tiempo espiritual, me he propuesto escribir la novela de una novela —que es algo así como sombra de una sombra—,

no la novela de un novelista, no, sino la novela de una novela, y escribirla para mis lectores, para los lectores que yo me he hecho a la vez que ellos me han hecho a mí. Otra cosa ni me interesa mucho ni les interesa mucho a mis lectores, a los míos. Mis lectores, los míos, no buscan el mundo coherente de las novelas llamadas realistas —¿no es verdad, lectores míos?—; mis lectores, los míos, saben que un argumento no es más que un pretexto para una novela, y que queda, ésta, la novela, toda entera, y más pura, más interesante, más novelesca, si se le quita el argumento. Por lo demás, yo ya ni necesito que mis lectores —como el desconocido que me proporcionó las cartas de Felipe—, los míos, me proporcionen argumentos para que yo les dé las novelas, prefiero, y estoy seguro de que ellos han de preferirlo, que les dé yo las novelas y ellos las pongan argumentos. No son mis lectores de los que al ir a oír una ópera o ver una película de cine —sonoro o no— compran antes el argumento para saber a qué atenerse.

Salamanca, diciembre 1930.

UN POBRE HOMBRE RICO O EL SENTIMIENTO COMICO DE LA VIDA

Dilectus meus misit manum suam per foramen, et venter meus intremuit ad tactum eius.

CANTICA CANTICORUM, I, 4.

Emeterio Alfonso se encontraba a sus veinticuatro años soltero, solo y sin obligaciones de familia, con un capitalillo modesto y empleado a la vez en un Banco. Se acordaba vagamente de su infancia y de cómo sus padres, modestos artesanos que a fuerza de ahorro amasaron una fortunita, solían exclamar al oírle recitar los versos del texto de retórica y poética: "¡Tú llegarás a ministro!" Pero él, ahota, con su rentita y su sueldo, no envidiaba a ningún ministro.

Era Emeterio un joven fundamental y radicalmente ahorrativo. Cada mes depositaba en el Banco mismo en que prestaba sus servicios el fruto de su ahorro mensual. Y era ahorrativo, lo mismo que en dinero, en trabajo, en salud, en pensamiento y en afecto. Se limitaba a cumplir, y no más, en su labor de oficina bancaria, era aprensivo y se servía de toda clase de preservativos, aceptaba todos los lugares comunes del sentido también común, y era parco en amistades. Todas las noches, al acostarse, casi siempre a la misma hora, ponía sus pantalones en esos aparatos que sirven para mantenerlos tersos y sin arrugas.

Asistía a una tertulia de café donde reía las gracias de los demás y él no se cansaba en hacer gracia. El único de los contertulianos con quien llegó a trabar alguna intimidad fué Celedonio Ibáñez, que le tomó de "¡oh amado Teótimo!" para ejercer sus

facultades. Celedonio era discípulo de aquel extraordinario don Fulgencio Entrambo-mares del Aquilón de quien se dió prolija cuenta en nuestra novela *Amor y Pedagogía*.

Celedonio enseñó a su admirador Emeterio a jugar al ajedrez y le metió en el arte entretenido, inofensivo, honesto y saludable de descifrar charadas, jeroglíficos, logogrifos, palabras cruzadas y demás problemas inocentes. Celedonio, por su parte, se dedicaba a la economía pura, no a la política, con cálculo diferencial e integral y todo. Era el consejero, casi el confesor de Emeterio. Y éste estaba al tanto del sentido de lo que pasaba por los comentarios de Celedonio, y en cuanto a lo que pasaba sin sentido, enterábase de ello por *La Correspondencia de España*, que leía a diario, cada noche, al acostarse. Los sábados se permitía el teatro, pero a ver comedias o sainetes, no dramas.

Tal era, por fuera, en la exterioridad, la vida apacible y metódica de Emeterio; en la interioridad, si es que no en la intimidad, era un huésped, huésped de la casa de pupilos de Doña Tomasa. Su interioridad era la hospedería, la casa de huéspedes; ésta su hogar y su única familia sustitutiva.

El personal de la casa de huéspedes, compuesto de viajeros de comercio, estudiantes, opositores a cátedras y gentes de ocupaciones ambiguas, se renovaba frecuentemente. El pupilo más fijo era él, Emeterio, que iba acercándose desde la interioridad a la intimidad de la casa de Doña Tomasa.

El corazón de esta intimidad era Rosita, la única hija de Doña Tomasa, la que le ayudaba a llevar el negocio y la que servía a la mesa a los huéspedes con gran contento de éstos. Porque Rosita era fresca, apetitosa y aperitiva y hasta provocativa. Se resignaba sonriente a cierto discreto magreo, pues sabía

que las tentarujas encubrían las deficiencias de las chuletas servidas, y aguantaba los chistes verdes y aun los provocaba y respondía. Rosita tenía veinte años floridos. Y entre los huéspedes, al que en especial dedicaba sus pestaños, sus caídas de ojos, era a Emeterio. “¡A ver si le pescas...!”, solía decirle su madre, Doña Tomasa, y ella, la niña: “O si le cazo...” “¿Pero es que es carne o pescado?” “Me parece, madre, que no es carne ni pescado, sino rana.” “¿Rana? Pues encandíle, hija, encandíle, ¿para qué quieres, si no, esos ojos?” “Bueno, madre, pero no haga así de encandiladora, que me basto yo sola.” “Pues a ello, ¿eh?, ¡tacto!” Y así es cómo Rosita se puso a encandilar a Emeterio, o Don Emeterio, como ella le llamaba siempre, encontrándole hasta guapo.

Emeterio trataba a la vez, ahorrativamente, de aprovecharse y de defenderse, porque no quería caer de primo. Escocíale, además —además de otros escocimientos—, que los huéspedes seguían con sonrisas que a él, a Emeterio, se le antojaban compasivas, las maniobras y ojeadas de Rosita; todos, menos Martínez, que las miraba con toda la seriedad de un opositor a cátedras de psicología que era. “Pero no, no, a mí no me pesca —se decía Emeterio— esta chiquilla; ¡cargar yo con ella y con Doña Tomasa encima! ¡El buey suelto bien se lame..., buey..., buey..., pero no toro!”

—Además —le decía Emeterio, y como en confesión, a Celedonio—, esa chiquilla sabe damasiado. ¡Tiene una táctica...!

—Pues tú, Emeterio, contra táctica... ¡tacto!

—Al contrario, Celedonio, al contrario. Su táctica sí que es tacto, táctica de tacto. ¡Si vieras cómo se me arrima! Con cualquier pretexto, y como quien no quiere la cosa, a rozarme. Me quiere seducir, no cabe duda. Y yo no sé si a la vez...

—¡Vamos Emeterio, que los dedos se te antojan huéspedes!

—Al revés, son los huéspedes los que se me antojan dedos. Y luego ese Martínez, el opositor de turno, que se la come con los ojos mientras masculla el bisteque, y a quien parece que le tiene como sustituto por si yo le fallo.

—¡Fállala, pues, Emeterio, fállala!

—Y si vieras las mañas que tiene... Una vez, cuando empezaba yo a leer el folletín de *La Corres*, se me metió en el cuarto, y haciendo como que se ruborizaba, ¡qué colores!, dijo: “¡Ay, perdone, Don Emeterio, me había equivocado...!”

—¿Te trata de don?

—Siempre. Y cuando alguna vez le he dicho que deje el don, que me llame Emeterio a secas, ¿sabes lo que me ha respondido? Pues: “¿A secas? A secas, no, Don Emeterio, con don...” Y eso de fingir que se equivoca y metérseme en el cuarto...

—Estás en casa de su madre, Doña Tomasa, y me temo, como dice la Escritura, no te meta en el cuarto de la que la parió...

—¿La Escritura? ¿Pero la Sagrada Escritura dice esas cosas...?

—Sí, es del místico *Cantar de los Cantares* en que, como en un ombligo, han bebido tantas almas sedientas de amor trasmundano. Y esto del ombligo en que se bebe es también, por supuesto, bíblico.

—Pues tengo que huir, Celedonio, tengo que huir. Esa chiquilla no me conviene para mujer propia...

—¿Y ajena?

—Y de todos modos, ¡lios, no, lios no! O hacer las cosas como Dios manda, o no hacerlas...

—Sí, y Dios manda: ¡creced y multiplicaos! Y tú, por lo que se ve, no quieres multiplicarte.

—¿Multiplicarme? Hartas multiplicaciones hago en el Banco. ¿Multiplicarme?, ¡por mí mismo!

—Vamos, sí, elevarte al cubo. ¡Vaya una elevación!

Y, en efecto, todo el cuidado de Emeterio era defenderse de la táctica envolvente de Rosita.

—Vaya —llegó una vez a decirle—, ya veo que tratas de encandilarme, pero es trabajo perdido...

—¿Pero qué quiere usted decirme con eso, Don Emeterio?

—¡Aunque perdido no! Porque luego me voy por ahí y... ¡a tu salud, Rosita!

—¿A mi salud? Será a la suya...

—Sí, a la mía, pero con precauciones...

¡Pobre Emeterio! Rosita le cosía los botones que se le rompían, por lo cual él dejaba que se le rompieran; Rosita solía hacerle la corbata diciéndole: “Pero venga usted acá, Don Emeterio; ¡qué Adán es usted!..., venga a que le ponga bien esa corbata...”; Rosita le recojía los sábados la ropa sucia, salvo alguna prenda que alguna vez él hurtaba para llevársela a la lavandera. Rosita le llevaba a la cama el ponche caliente cuando alguna vez tenía que acostarse más temprano por causa del catarro. El, en cambio, llegó algún sábado a llevarla al teatro, a ver algo de reír.

Un día de Difuntos la llevó a ver el *Tenorio*. “¿Y por qué, Don Emeterio, se ha de dar esto el día de Difuntos?” “Pues por el Comendador...” “Pero ese Don Juan me parece un panoli.”

Y con todo ello, Emeterio, el ahorrativo, no caía.

—Para mí —le decía Doña Tomasa a su hija— que este panoli tiene por ahí algún lío...

—¡Qué ha de tenerlo, madre, qué ha de tenerlo! ¿Líos él? Lo habría yo olido...

—Y si la prójima no se perfuma...

—Le habría olido a prójima sin perfumar...

—¿Y una novia formal?

—¿Novia formal él? Menos.

—¿Pues entonces?

—Que no le tira el casorio, madre, que no le tira...

—Le tirará otra cosa...

—Pues entonces, hija, estamos haciendo el paso, y tú no puedes perder así el tiempo. Habrá que recurrir a Martínez, aunque apenas si es proporción. Y di, ¿qué libritos son éstos que te ha dado a leer...?

—Nada, madre, paparruchas que escriben sus amigos.

—Mira a ver si le da a él por escribir noveluchas de éstas y nos saca en alguna de ellas a nosotras...

—¿Y qué más querría usted, madre?

—¿Yo?, ¿verme yo en papeles?

Por fin, Emeterio, después de haberlo tratado y consultado con Celedonio, acordó huir de la tentación. Aprovechó para ello unas vacaciones de verano para irse a un balneario a ahorrar salud, y al volver a la Corte, a restituirse a su Banco, trasladarse con su mundo a otra casa de huéspedes. Porque su mundo, su viejo mundo, lo dejó al irse de veraneo, en casa de Doña Tomasa y como en prenda, llevándose no más que una maleta consigo. Y al volver no se atrevió ni a ir a despedirse de Rosita, sino que, con una carta, mandó a pedir su mundo.

¡Pero lo que ello le costó! ¡Las noches de pesadillas que le atormentó el recuerdo de Rosita! ¡Ahora era cuando comprendió cuán hondamente prendado quedó de ella, ahora era cuando en la oscuridad del lecho le perseguía aquel pestañeo llamativo. “¡Llamativo —se decía— porque me llama, porque es de llama, de llama de fuego, y también porque sus ojos tienen la dulzura peligrosa de los de la llama del Perú... ¿He hecho bien en huir? ¿Qué de malo hay en Rosita? ¿Por qué le he cobrado miedo? El bucy

suelto..., pero me parece que los lametones del buey son peores para la salud..."

—Duermo mal y sueño peor —le decía a Celedonio—, me falta algo, me siento ahogar...

—Te falta la tentación, Emeterio, no tienes con quién luchar.

—Es que no hago sino soñar con ella, y ya Rosita se me ha convertido en pesadilla...

—¿Pesadilla, eh?, ¿pesadilla?

—No puedo olvidar, sobre todo, su caída de ojos, su pestañeo...

—Te veo en camino de escribir un tratado de estética.

—Mira, no te lo he dicho antes. Tú sabes que tengo siempre en mi cuarto un calendario americano, de ésos de pared, para saber el día en que estoy...

—Será para descifrar la charada o el jeroglífico de cada día...

—También, también. Pues el día en que salí de casa de Doña Tomasa llevándome, ¡claro!, el calendario en el fondo del viejo mundo, no arranqué la hoja...

—¡Renunciando a la charada de aquel día solemne!

—Sí, no la arranqué, y así seguí y así la tengo aún.

—Pues eso me recuerda, Emeterio, lo de aquel recién casado que al morirse la mujer dió un golpe al reloj, un golpecito, lo hizo pararse y siguió con él, marcando aquel trágico momento, las siete y trece, parado y sin arreglarlo.

—No está mal, Celedonio, no está mal.

—Pues yo creo que habría estado mejor que en aquel momento le hubiese arrancado al reloj el minuterero y el horario, pero siguiendo dándole cuerda, y así si le preguntaban: "¿Qué hora es, caballero?", podría responder: "¡Anda, pero no marca!", en vez de: "¡Marca, pero no anda!" ¿Llevar un reló pa-

rado...?, ¡jamás! Que ande, aunque no marque hora.

Y continuó Emeterio cultivando la tertulia del café, riendo los chistes de los demás, yendo al teatro los sábados, llevando al fin de cada mes sus ahorros al Banco en que servía, ahorros que aumentaban con los relieves de los anteriores ahorros, y cuidando, con toda clase de precauciones ahorrativas, de su salud de soltero que bien se lame. Pero, ¡qué vacío en su vida! No, no, la tertulia no era vida. Y aun uno de los contertulios, el más chistoso y ocurrente, un periodista, se le presentó un día en el Banco a darle un sablazo, y como él se le negara, le espetó: “¡Usted me ha estafado!” “¿Yo?” “¡Sí, usted, porque a la tertulia va cada uno en su concepto y da lo que tiene; yo le he hecho reír, le he divertido: usted nada dice allí, usted no va más que como hombre acomodado; acudo a usted en su concepto y se me niega, luego usted me ha estafado, usted me ha estafado!” “Pero es que yo, señor mío, no voy allá como rico, sino como consumidor...” “¿Consumidor de qué?” “¡De chistes! ¡He reído los de usted, y en paz!” “Consumidor..., consumidor... ¡Lo que hace usted es consumirse!” Y así era la verdad.

¡Y la nueva casa de huéspedes!

—¡Qué casa, Celedonio, qué casa! Aunque eso no es casa, es mesón o posada o parador. ¡La de Doña Tomasa sí que era casa!

—Sí, una casa de pupilos.

—Y ésta una casa de pupilas, porque ¡qué criadas!, ¡qué bestias! Al fin Rosita era una hija de la casa, una hija de casa y en la suya no tuve que rozarme con criadas...

—¿Con pupilas, quieres decir?

—¡Pero en este mesón! Ahora hay una Maritornes que se empeña en freír los huevos nadando en aceite,

y cuando al traérmelos a la mesa se lo reprendo, me sale con que eso es *¡pa untar!* ¡Figúrate!

—Claro, Rosita freía los huevos como hija de casa...

—¡Pues claro!, cuidando por mi salud; pero estas bestias... Y luego se ha empeñado en ponerme el mundo pegado a la pared, con lo cual, ya ves, no se puede abrir bien, porque mi mundo es de esos antiguos que tienen la cubierta en comba...

—Vamos, sí, como el cielo, cóncava-convexa.

—¡Ay, Celedonio, por qué dejé aquella casa!

—Quieres decir que en esta casa no se te encandila...

—Esto no tiene nada de hogar..., de fogón...

—¿Y por qué no vas a otra?

—Todas son iguales...

—Depende del precio. Según el precio, el trato.

—No, no, en casa de Doña Tomasa no me trataban según el precio, sino como de la casa...

—Claro, no era para ti una casa de trato. Es que iban tras de otra cosa.

—Con buen fin, Celedonio, con buen fin. Porque empiezo a darme cuenta de que Rosita estaba enamorada de mí, sí, como lo oyes; enamorada de mi desinteresadamente. Pero yo... ¿por qué salí?

—Preveo, Emeterio, que vas a volver a casa de Rosita...

—No, ya no, no puede ser. ¿Cómo explico mi vuelta?, ¿qué dirán los otros huéspedes?, ¿qué pensará Martínez?

—Martínez no piensa, te lo aseguro; se prepara a explicar psicología...

Algún tiempo después contaba Emeterio:

—¿Sabes, Celedonio, con quién me encontré ayer?

—Con Rosita, ¡claro! ¿Iba sola?

—No, no iba sola; iba con Martínez, ya su marido;

pero además, ella, Rosita, su persona, no iba sola...

—No te entiendo; como no quieras decir que iba acompañada, o sea en estado calamocano...

—No, iba en lo que llaman estado interesante. Ella misma se apresuró o decírmelo, y con qué mirada de triunfo, con qué pestañeo de arriba abajo: "Estoy, ya lo ve usted, Don Emeterio, en estado interesante". Y me quedé pensando cuál será el interés de ese estado.

—¡Claro!, observación muy natural de parte de un empleado de banca. En cambio, el otro, Martínez, sería curioso saber qué piensa de ese estado en relación con la psicología, lógica y ética. Y bien, ¿qué efecto te causó todo ello?

—¡Si vieras...! Rosita ha ganado con el cambio...

—¿Con qué cambio?

—Con el cambio de estado; se ha redondeado, se ha amatronado... Si vieras con qué majestuosa solemnidad caminaba apoyándose en el brazo de Martínez...

—Y tú, de seguro, te quedaste pensando: "¿Por qué no caí?, ¿por qué no me tiré... de cabeza al matrimonio?" Y te arrepentiste de tu huída, ¿no es así?

—Algo hay de eso, sí, algo hay de eso...

—¿Y Martínez?

—Martínez me miraba con una sonrisa seria y como queriendo decirme: "¿No la quisiste?, ¡es ya mía!"

—Y suyo el crío...

—O cría. Porque si hubiera sido mío, saldría crío, pero... ¡de Martínez!

—Me parece que sientes ya celos de Martínez...

—¡Qué torpe anduve!

—¿Y Doña Tomasa?

—¿Doña Tomasa? Ah, sí; Doña Tomasa se murió, y eso parece ser que le movió a Rosita a casarse para poder seguir teniendo la casa con respeto...

—¿Y así Martínez pasó de pupilo a pupilero?

—Cabal, pero siguiendo dando sus lecciones particulares y haciendo sus oposiciones. Y ahora, parece providencial, ha ganado por fin cátedra y se va a ella con su mujer y con lo que ésta lleva consigo...

—¡Lo que te has perdido, Emeterio!

—¡Y lo que se ha perdido Rosita!

—¡Y lo que ha ganado Martínez!

—¡Psé!, ¡una cátedra de tres al cuarto! Pero yo ya no tendré hogar, viviré como un buey suelto... lamiéndome... ¡Qué vida, Celedonio, qué vida...!

—¡Pero si lo que sobran son mujeres...!

—¡Como Rosita, no; como Rosita, no! ¿Y lo que ha ganado con el cambio!

—Una cátedra también.

—Te digo, Celedonio, que ya no soy hombre.

Y, en efecto, toda la vida íntima, toda la oculta intimidad del pobre Emeterio Alfonso —Alfonso era apellido, por lo que Celedonio le aconsejaba que se firmase Emeterio de Alfonso, con un *de* de nobleza—, toda su vida íntima se iba sumiendo en una sima de mortal indiferencia. Ya ni le hacían gracia los chistes ni gozaba en descifrar charadas, jeroglíficos y logogrifos; ya la vida no tenía encantos para él. Dormía, pero su corazón velaba, como dice místicamente el *Cantar de los Cantares*, y la vela de su corazón era el ensueño. Dormía su cabeza, pero su corazón soñaba. En la oficina hacía cuentas con la cabeza dormida mientras su corazón soñaba con Rosita, y con Rosita en estado interesante. Así tenía que calcular intereses ajenos. Y sus jefes le tuvieron que llamar la atención sobre ciertas equivocaciones. Una vez le llamó don Hilarión y le dijo:

—Quería hablar con usted, señor Alfonso.

—Diga, don Hilarión.

—No es que no estemos satisfechos de sus servi-

cios, señor Alfonso, no. Es usted un empleado modelo, asiduo, laborioso, discreto. Y además es usted cliente del Banco. Aquí es donde deposita usted sus ahorros. Y por cierto que se va usted fraguando una fortunilla regular. Pero me permitirá usted, señor Alfonso, una pregunta, no de superior jerárquico, sino casi de padre...

—No puedo olvidar, don Hilarión, que fué usted íntimo amigo de mi padre y que a usted más que a nadie debo este empleillo que me permite ahorrar los intereses de lo que me dejó aquél; usted, pues, tiene derecho a preguntarme lo que guste...

—¿Para qué quiere usted ahorrar así y hacerse rico?

Emeterio se quedó atolondrado como ante un golpe que no sabe de dónde viene ni adónde va. ¿Qué se proponía don Hilarión con esta pregunta.

—Pues... pues... no sé —balbuceó.

—¿Es ahorrar por ahorrar? ¿Hacerse rico para ser rico?

—No sé, don Hilarión, no sé...; me entusiasma el ahorro...

—¿Pero ahorrar un soltero y... sin obligaciones?

—¿Obligaciones? —y Emeterio se alarmó—. No, no tengo obligaciones; le juró, don Hilarión, que no las tengo...

—Pues entonces no me explico...

—¿Qué es lo que no se explica usted, don Hilarión?, dígamelo claro.

—Sus frecuentes distracciones, las equivocaciones que de algún tiempo acá se le escapan en sus cuentas. Y ahora, un consejo.

—El que usted me dé, don Hilarión.

—Lo que a usted le conviene, señor Alfonso, para curarse de esas distracciones es... ¡casarse! Cásese usted, señor Alfonso, cátese usted. Nos dan mejor rendimiento los casados.

—¿Pero casarme yo, don Hilarión?, ¿yo? ¿Emeterio Alfonso? ¿Casarme yo? ¿Y con quién?

—¡Piénselo bien en vez de distraerse tanto, y cáese, señor Alfonso, cáese!

Y entró Emeterio en una vida imposible, de profunda soledad interior. Huía de la tertulia tradicional y se iba a cafés apartados, de los arrabales, donde nadie le conocía ni él a nadie. Y observaba con tristeza, sobre todo los domingos, aquellas familias de artesanos y de pequeños burgueses —acaso alguno catedrático de psicología— que iban, el matrimonio con sus hijos, a tomar café con media tostada oyendo el concierto popular de piano. Y cuando veía que la madre limpiaba los mocos a uno de sus pequeñuelos, se acordaba de los cuidados maternos, sí, maternos, que solía tener con él la Rosita en casa de Doña Tomasa. Y se iba con el pensamiento a la oscura y apartada ciudad provinciana en que Rosita, su Rosita, distraía las distracciones de Martínez para que éste pudiese enseñar psicología, lógica y ética a los hijos de otros y de otras. Y cuando volvía a su... casa, no, no casa, sino mesón o parador, al atravesar alguna de aquellas sórdidas callejas, una voz que salía del embozo de un mantón le decía: “Oye, rico!”, decíase él a sí mismo, mientras huía: “¿Rico?, ¿y para qué rico? Tiene razón don Hilarión, ¿para qué rico? ¿Para qué los intereses de mis ahorros si no he de ayudar a un estado interesante? ¿Para comprar papel del Estado? Pero es que este Estado no me es interesante, no me interesa... ¿Por qué huí, Dios mío?, ¿por qué no me dejé caer?, ¿por qué no me tiré?, ¡y de cabeza!”

Aquello no era ya vivir. Y dió en corretear las calles, en bañarse en muchedumbre suelta, en ir imaginándose la vida interior de las masas con quienes cruzaba, en desnudarles no sólo el cuerpo, sino el

alma con la mirada. “Si supiera yo —se decía— la psicología que sabe Martínez... Ese Martínez a quien le he casado yo con Rosita. Porque no cabe duda que he sido yo, yo, quien les ha casado... Mas, en fin, que sean felices y que gocen de buena salud, que es lo que importa... ¿Se acordarán de mí? ¿Y cuándo?”

Dió primero en seguir a las tobilleras, luego a los que las seguían tras los tobillos, después en oír los chicoleos y las respuestas de ellas, y por último en perseguir parejas. ¡Lo que gozaba viéndolas bien aparejadas! “Vaya —se decía—, a ésta ya le dejó el novio... o lo que sea... ya va sola, pero pronto vendrá otro... Estos me parece que han cambiado con aquellos otros; ¿es una nueva combinación...?, ¿cuántas combinaciones binarias caben entre cuatro términos?... Se me empiezan a olvidar las matemáticas...”

—Pero, hombre —le dijo un día Celedonio al encontrarle en uno de aquellos callejeos investigativos o en una de aquellas investigaciones callejeras—, pero hombre, ¿sabes que empiezas a hacerte popular entre novios y novias?

—¿Cómo así?

—Que ya te han conocido el flaco; se divierten mucho con él y te llaman el inspector de noviazgos. Y todos dicen: ¡Pobre hombre!

—Pues, mira, sí, me tira esto, no puedo negártelo. Sufro cuando veo que algún mocito deja a su mocita por otra, y cuando éstas tienen que cambiar de mozo y cuando una que lo merece no encuentra quien le diga: ¡Por ahí te pudras!, y aunque se ponga papel no le llega inquilino.

—O huésped.

—Como quieras. Sufro mucho, y si no fuera por lo que es, pondría agencia de matrimonios o me haría casamentero.

—U otra cosa...

—Lo mismo me da. Y haciéndolo como yo, por amor al prójimo, por caridad, por humanidad, no creo que ello sea desdorado...

—¡Qué ha de serlo, Emeterio, qué ha de serlo! Recuerda que Don Quijote, caballero que es el dechado y colmo del desinterés, dice que “no es así como se quiera el oficio de alcahuete, que es oficio de discretos y necesarísimo en la república bien ordenada, y que no le debía ejercer sino gente muy bien nacida, y aun había de haber veedor y examinador de los tales...”, y todo lo demás que dice al respecto, que ya no me acuerdo...

—Pues, sí, sí, Celedonio, me tira eso, pero por el arte; el arte por el arte, por puro desinterés, y ni tampoco para que la república esté bien ordenada, sino para que ellos gocen mejor y yo goce viéndolos y sintiéndolos gozosos.

—Y es natural que Don Quijote sintiese debilidad por los alcahuetes y por otras gentes. Recuerda qué caritativas, qué maternales estuvieron con él las mozas que llaman del partido, y la caritativa Maritornes, que sabía echar a rodar la honestidad cuando se trataba de aliviar la flaqueza del prójimo. ¿O es que crees que Don Quijote es como esos señores de la Real Academia de la Lengua Española que dicen que la ramera es “mujer que hace ganancia de su cuerpo, entregada vilmente al vicio de la lascivia”? Porque la ganancia es una cosa y la lascivia es otra. Y las hay que ni por ganancia ni por lascivia, sino por divertirse.

—Sí, por deporte.

—Como tú, por deporte y no por ganancia ni por lascivia, ¿no es así?, a eso de seguir parejas...

—Te juro que...

—Sí, la cuestión es pasar el rato, sin adquirir compromisos serios. Y tú siempre has huído de los com-

promisos. Es más divertido comprometer a los demás.

—Y mira, me da una pena cuando veo a una muchacha que lo vale cambiar de novios y no sujetar a ninguno...

—Eres un artista, Emeterio. ¿No has sentido nunca vocación al arte?

—Sí, en un tiempo me dió por modelar...

—Ah, sí, te gustaba manosear el barro...

—Algo había de eso...

—Divino oficio el de alfarero, que así dicen que hizo Dios al primer hombre, como a un puchero...

—Pues a mí, Celedonio, me gustaría más el de restaurar ánforas antiguas...

—¿Apañacuencos? ¿Qué, con lañas?

—Hombre, no, eso de la laña es una grosería. Pero figúrate tú cojer un ánfora...

—Llámale botijo, Emeterio.

—¡Bueno cojer un botijo hecho cachos y dejarlo como nuevo...!

—Te repito que eres todo un artista, Emeterio. Deberías poner una cacharrería.

—Y di, Celedonio, cuando Dios le rompió una costilla a Adán para hacer con ella a Eva, ¿se la compuso luego?

—Me figuro que sí. ¡Después de manosearla, claro!

—En fin, Celedonio, que no lo puedo remediar, que me tira el oficio ése que tan necesario le parece a Don Quijote, que no es tampoco por gusto de manoseo...

—No, tú te dedicas al ojeo...

—Es más espiritual.

—Así parece.

—Y alguna vez, pensando en mi soledad, se me ha ocurrido que yo debía haberme hecho cura...

—¿Para qué?

—Para confesar...

—¡Ah, sí! ¿Para que se desnudasen el alma ante ti...?

—Me acuerdo cuando iba yo a confesarme siendo chico, y el cura, entre sorbo y sorbo de rapé, me preguntaba: “Sin mentir, sin mentir, ¿cuántas, cuántas veces?” Pero yo no podía desnudarle nada. Ni siquiera le entendía.

—Y ahora, ¿entiendes más?

—Mira, Celedonio, lo que ahora me pasa es que...

—Es que te aburres soberanamente...

—Algo peor, algo peor...

—Claro, viviendo en esa soledad...

—En la soledad de mis recuerdos de la casa de huéspedes de doña Tomasa...

—¡Siempre Rosita!

—Siempre, sí, siempre Rosita...

Y se separaron.

Una de aquellas observaciones en excursiones furtivas le dejó una impresión profunda. Y fué que al meterse un anochecer en un café de barrio, a poco de entrar en él, entró una moza, larga de uñas, de pestañas —¡como Rosita!—; aquéllas, las uñas, teñidas de rojo y negras las pestañas bajo las cejas afeitadas y luego teñidas de negro, pestañas como uñas de los párpados hinchidos y amoratados, en acorde con los labios de su boca, hinchidos y amoratados también. “¡Pestañuda!”, se dijo Emeterio. Y se acordó de lo que le había oído decir a Celedonio —que era erudito— de cierta planta carnívora, la drosera, que con una especie de pestaña apresa a pobres insectos atraídos por su flor y les chupa el jugo. Entró la pestañuda contorneándose, hurgó el recinto con los ojos, resbaló su mirada por Emeterio y echó un pestañazo a un vejete calvo que sorbía poco a poco su leche con café, después de haberse engullido media tostada. Le lanzó las uñas de sus párpados en guiñada, a la vez que se humedecía los hinchados labios con la lengua. Al vejete se le encendió la cal-

va, poniéndose del color de las uñas de los dedos de la moza, y mientras ésta se salivaba los amoratados labios él se tragaba en seco —¡ así— la saliva. Ladeó ella la cabeza y alzándose como por resorte, se salió. Y tras ella, rascándose la nariz como por disimulo, y a rastras de las pestañas de la pestañuda, él, el pobre del café con leche. Y tras de los dos, todo transido, Emeterio, que se decía: “¿Tendrá razón Don Hilarión?”

Y así corrían los años y Emeterio vivía como una sombra errante y ahorrativa, como un hongo, sin porvenir y ya casi sin pasado. Porque iba perdiendo la memoria de éste. Ya no frecuentaba a Celedonio y casi le huía. Sobre todo desde que Celedonio se había casado con la criada.

—¿Pero qué es de ti, Emeterio? —le preguntó aquél una vez que se encontraron—, ¿qué es de ti?

—Mira, chico, no lo sé. Ya no sé quién soy.

—¿Y antes lo sabías?

—Ya no sé ni si soy... Vivo...

—Y te enriqueces, me dicen...

—¿Enriquecerme?

—Y de Rosita, ¿qué es? Porque él, Martínez, produjo ya lo más que pudo producir...

—¿Qué, más estados interesantes? ¿Más hijos?

—No, sino una vacante en el escalafón...

—¿Qué? ¿Se murió?

—Sí, se murió, dejando a Rosita viuda y con una hija. Y tú también, Emeterio, producirás algún día una vacante... en el Banco.

—¡ Calla, calla, no hables de eso!

Y Emeterio huyó, pensando en la vacante. Y ya toda su preocupación, bajo la sombra nebulosa en que se le iban fundiendo sus ajados recuerdos, era la vacante. Y para distraerse, para olvidar que envejecía, para no pensar en que un día habría de jubilarse

—¡jubilado y buey suelto, buey jubilado!—, recorría las calles buscando, con mirada ansiosa, alguna imagen a que agarrarse. “Jubilado y buey —se decía—. ¡vaya un júbilo! ¿Y qué jubilación le habrá quedado, aparte de su hija, a Rosita?”

Hasta que un día, de pronto, como en súbita revelación providencial, el corazón se le desveló, le dió un vuelco y sintió que renacía el pasado que pudo haber sido y no fué, que renacía su ex-futuro. ¿Quién era aquella aparición maravillosa que llenó la calle con un aroma de selva virgen? ¿Quién era aquella mocita arrogante, de llamativa mirada, que iba rejuveneciendo a los que la miraban? Y se puso a seguirla. Y ella, que se sintió seguida, pisó más fuerte y alguna vez volvió la cabeza, con en los ojos una mirada toda sonrisa, jubilosa sonrisa de lástima al ver al que la miraba. “Esa mirada —e dijo Emeterio— me llega del otro mundo..., sí, me parece como si me llegara de mi viejo mundo, de aquel donde me aguarda el calendario de antaño.”

Pero ya tenía una ocupación, y era seguir a la aparición misteriosa, averiguar dónde vivía, quién era y... ¡Ay, aquella terrible vacante por jubilación o por...! ¡Y aquellas distracciones al calcular los intereses ajenos!

A los pocos días, en sus correrías por los barrios en que la aparición se le apareció, vió a ésta acompañada de un mocito. Y se le representó, no sabía bien por qué, Martínez. Y sintió celos. “Vaya, me voy volviendo chocho —se dijo—. ¡Esa jubilación en puerta...! ¡Esa vacante!”

Pocos días después se encontró con Celedonio.

—¿Sabes, Celedonio, a quién he encontrado ayer?

—Claro está que lo sé: ¡a Rosita!

—¿Y cómo lo has sabido?

—Basta verte la mirada. Porque te encuentro rejuvenecido, Emeterio.

—¿De veras? Pues así es.

—¿Y cómo la encontraste?

—Pues mira, hace ya días, en uno de mis vagabundeos callejeros, di con una aparición divina, te digo Celedonic, que divina... con una mocita toda llama en los ojos, toda vida, toda...

—Deja el *Cantar de los Cantares*, y al caso.

—Y di en seguirla. Sin sospechar, ¡claro!, quién era. Aunque acaso me lo decía el corazón, una corazónada me lo decía, sin que se lo entendiera bien, ese... ese...

—Sí, lo que Martínez, su padre, llamaría el subconsciente...

—Pues sí, el subcociente ése...

—Subconciente se dice...

—Pues el subconciente me lo decía, pero yo... sin entenderle. Y la vi con un mocito, su novio, y sentí celos...

—Sí, de Martínez.

—Y hasta me propuse desbancar al mocito...

—A quien van a desbancarte es a ti, Emeterio.

—No me recuerdes la jubilación, que ahora todo mi corazón es júbilo. Claro que yo me decía: "Mira, Emeterio, a ver si ahora, a tus cincuenta pasados, vas a caer con una chiquilla, que puede muy bien ser tu hija... Mira, Emeterio..."

—Bien, ¿y en qué se quedó ello?

—En que ayer, al llegar, siguiendo a esa chiquilla divina, a la casa en que vive, me encuentro con que sale de ella Rosita en persona, ¡su madre! ¡Y si vieras cómo está! ¡Apenas han pasado por ella los años!

—No, han pasado por ti... con sus intereses.

—¡Una jamona de cuarenta y seis con chorreras! Sí, una señora de incierta edad... Y en cuanto me vió: "¡Dichosos los ojos, Don Emeterio...!" "¡Y tan dichosos, Rosita, tan dichosos!" —le respondí—.

“¿Pero qué ojos?” —me preguntó—. Y nos pusimos a hablar, hasta que me invitó a subir a su casa...

—Y subiste y te presentó a su hija...

—¡Cabal!

—Siempre tué Rosita, lo sabes mejor que yo, mujer de táctica y maniobrera.

—¿Pero tú crees?

—Lo que yo creo es que estaba al tanto de tus seguimientos tras de su hija, y que ya que tú le escapaste, piensa cazarte o pescarte, y con tus intereses, para su hija...

—¡Verás, verás! Me presentó, en efecto, a su hija a Clotilde, pero ésta se nos fué en seguida, pretextando no sé qué, lo que me pareció no le hacía mucha gracia a su madre...

—Claro, se iba tras de su novio...

—Y nos quedamos solos...

—Ahora empieza lo interesante.

—Y me contó su vida y su viudedad. Verás, a ver si recuerdo: “Desde que usted se nos escapó...”

—empezó diciéndome—. Y yo: “¿Es...caparme?” Y ella. “Sí, desde que se nos es...capó, yo quedé inconsolable, porque aquello, reconózcalo usted, don Emeterio, no estuvo bien, no, no estuvo ni medio bien... Y al fin tuve que casarme. ¡Qué remedio!” “¿Y su marido?” —le dije— “¿Quién, Martínez? ¡Pobrecillo! Un pobre hombre... pobre, que es lo peor...”

—Y ella, Emeterio, pensaba en tanto que un pobre hombre rico, como tú, es lo mejor...

—No lo sé. Y empezó a hacerme pucheros...

—Sí, pensando en el suyo y de su hija...

—Y me dijo de ésta que es una alhaja, una joya...

—Sin montura...

—¿Qué quieres decir?

—Nada, que ahora trata de que la montes o engastes tú...

—¡ Pero qué cosas se te ocurren, Celedonio!

—¡ A ella, a ella!

—Creo que te equivocas al suponerla...

—No, si yo no supongo otra cosa sino que trata de colocar a su hija, de colocártela...

—Y si así fuese, ¿qué?

—Que ya has caído, Emeterio, que ya has caído, que ya te ha cazado o pescado.

—¿Y qué?

—Nada, que ahora puedes jubilarte.

—Y al acabar la visita me dijo: "Y ahora vuelva cuando quiera, don Emeterio, ésta es su casa".

—Y lo será.

—Depende de Clotilde.

—No, depende de Rosita.

Y, en efecto, empezó en tanto entre Rosita y su hija Clotilde una especie de duelo.

—Mira, hija mía, es preciso que lo pienses bien y te dejes de chiquillerías. Ese tu novio, ese Paquito no me parece un partido, y, en cambio, don Emeterio lo es...

—¿Partido?

—Si, partido. Claro es que te lleva bastantes años, que podría muy bien, por su edad, ser tu padre; pero aún está de buen ver y, sobre todo, me he informado bien de ello, anda muy bien de caja...

—Y claro, como no pudiste, siendo tú como yo ahora, moza, encajártelo, me lo quieres encajar ahora... ¡Pa'chasco! ¿Vejestorios a mí? Y dime, ¿por qué le dejaste escapar?

—Como siempre ha sido muy ahorrativo, tenía la preocupación de la salud. Y yo no sé qué se le antojó si se casaba conmigo...

—Pues ahora, mamá, peor, porque a sus años y a los míos eso de la salud... que ya te lo entiendo... debe preocuparle más.

—Pues yo creo que no, que ahora ya no le preocupa la salud, sino todo lo contrario, y que debes aprovecharte de ello.

—Pues mira, mamá, yo soy joven, me siento joven y no quiero sacrificarme a hacer de enfermera para quedarme luego con un capitalito. No, no, yo quiero gozar mi vida...

—¡Qué boba eres, hija mía! Tú no sabes lo de la cadena.

—¿Y qué es eso?

—Pues mira: tú te casas con este señor, que te lleva..., bien, lo que te lleve..., le cuidas...

—Cuido de su salud, ¿eh?

—Pero no demasiado, no es menester que te sacrifiques. Lo primero es cumplir. Cumples...

—¿Y él?

—El cumple, y te quedas viuda, hecha ya una matrona, en buena edad todavía...

—Como tú ahora, ¿no es eso?

—Sí, como yo; sólo que yo no tengo sobre qué caerme muerta, mientras que tú, si te casas con Don Emeterio, te quedarás viuda en otras condiciones...

—Sí, y teniendo sobre quien caerme viva...

—Ahí está el toque. Porque entonces, viuda, rica y además de buen ver, porque tú vas a mí y has de ganar con los años..., viuda y rica puedes comprar al Paquito que más te guste.

—El cual, a su vez, me hereda los cuartos y se busca luego, Don Emeterio ya él, una Clotilde...

—Y así sigue, y ésa es la cadena, hija mía.

—Pues yo, mamá, no me ato con ella.

—¿Es decir, que te emperras, o mejor te engatas con tu michino? ¿Y “contigo pan y cebolla”? Piénsalo bien, hija, piénsalo.

—Lo tengo pensado y repensado. ¡Con Don Emeterio, no! Ya sabré ganarme la vida, si es preciso; nada de su caja.

—Mira, hija, que él está entusiasmado, chocho, chochito el pobre hombre, que es capaz de hacer por ti toda clase de locuras; mira que...

—Lo dicho, dicho, mamá.

—Bueno, y ahora, ¿qué le digo yo cuando vuelva? ¿Qué hago con él?

—Pues volver a encandilarlo.

—¡Pero, hija...!

—Usted me entiende, madre.

—Demasiado, hija.

Y volvió, ¡claro está!, Don Emeterio a casa de Rosita.

—Mire, Don Emeterio, mi hija no quiere oír hablar de usted...

—¿Ni hablar?

—Vamos, sí, que no quiere que se le miente lo del casorio...

—No, no, nada de querer forzarla, Rosita, nada de eso... Pero yo... me parece rejuvenecer... me parezco otro..., soy capaz de...

—¿De dotarla?

—Soy capaz de... me sería tan grato, a mi edad... siempre tan solo... tener un hogar... criar una familia... la soñería ya me pesa... me persiguen la jubilación y la vacante...

—La verdad, Emeterio —y a la vez que le suprimió, ¡por primera vez!, el Don, se le arrimó más—, me extrañaba eso de que usted se dedicase a ahorrar así una fortuna, no teniendo familia... no lo comprendía...

—Eso dice también don Hilarión.

—Pero, dígame, Emeterio —y con astuta táctica se le fué arrimando más—, dígame, ¿se le han curado aquellas aprensiones de salud de nuestros buenos tiempos?

Emeterio no sabía ya si soñaba o estaba despierto;

se creía trasportado, a redrotiempo, a aquellos tiempos soñados de hacía veintitantos años; todo lo posterior se había desvanecido de su memoria, y hasta la aparición de Clotilde se le desvanecía. Sentía mareo.

—¿Se le han curado aquellas aprensiones de salud, Emeterio?

—Ahora, Rosita, ahora me siento capaz de todo. ¡Y no temo ni... a la vacante! ¿Por qué dejé, Dios mío, escapar aquella ocasión?

—¿Pero no estoy yo aquí, Emeterio?

—¿Tú, tú, Rosita? ¿Tú?

—Sí, yo... yo...

—Pero...

—Vamos, Emeterio, ¿qué te parezco?

Y fué y se le sentó en las rodillas. Y Emeterio empezó a temblar de júbilo, no de jubilación. Y le echó los brazos por el talle matronal.

—¡Lo que pesas, chiquilla!

—Sí, hay donde agarrar, Emeterio.

—¡Una jamona con chorreras!

—Si cuando nos conocimos hubiera yo sabido lo que sé ahora...

—¿Si lo hubiera sabido yo, Rosita, si lo hubiera sabido yo...!

—¡Ay, Emeterio, Emeterio —y le acariciaba pasándole la palma de la mano por la nariz—, qué tontos éramos entonces...!

—Tú, no tanto, el tonto... yo.

—Cuando mi madre me azuzaba a que te encandilase, y tú tan...

—¡Tan rana!

—Pero ahora...

—¿Ahora qué?

—¿No quieres que reparemos lo pasado?

—¡Pero esto es toda una declaración en regla!

—¡Cabal! Pero no como la del Tenorio, aquel pa-

noli, porque ni es en verso, ni ésta es apartada orilla, ni aquí brilla la luna, ni...

—¿Pero y tu hija, Rosita? ¿Y Clotilde?

—Esto va a ser a su salud...

—¡Y a la tuya, Rosita!

—¡Y a la tuya, Emeterio!

—¡Claro que a la mía!

Y así fué.

Y luego ella, la taimada, le decía, tácticamente:

—Mira, rico, te juro que cuando estaba haciendo a Clotilde, en lo que más pensaba era en ti, en ti... Tuve tales antojos de embarazada...

—Y yo te juro que cuando vine acá, tras de Clotilde, venía, aun sin saberlo, tras de ti, tras de ti, Rosita, tras de ti... Era la querencia... o, como creo que decía Martínez, el subcociente...

—¿Y eso con qué se come?, porque nunca le oí hablar de tal cosa...

—No, no es cosa de comer... Aunque para comer y comer bien, tenemos más que bastante con mi fortuna...

—Sí, ¿para comer... los cuatro?

—¿Qué cuatro, Rosita?

—Pues tú..., yo..., Clotilde...

—Son tres.

—¡Y... Paquito!

—¿Paquito también? ¡Sea! ¡A la memoria de Martínez!

Y fué tal la alegría de Rosita, señora ya de incierta edad, que se echó a llorar —¿histerismo?—, y Emeterio se abalanzó, con besos en los ojos, a chuparle las lágrimas y relamerse con su dulce amargura. Que no eran, no, lágrimas de cocodrilo.

Y quedó acordado, y sellado entre besos y abrazos, que se casarían los cuatro: Rosita con Emeterio, Clotilde con Paquito, y que vivirían juntos, en doble familia, y que Emeterio dotaría a Clotilde.

—No esperaba menos de ti, Emeterio, y ya verás ahora los años que has de vivir...

—Sí, y con júbilo, aunque jubilado. Y no espero dejarte vacante.

Y se casaron el mismo día la madre con Emeterio y la hija con Paquito. Y se fueron a vivir juntos los dos matrimonios. Y se jubiló Emeterio. Y fué una doble luna de miel, la una menguante y la otra creciente.

—La nuestra, Rosita —decía Emeterio, en un ataque de melancolía retrospectiva—, no es de miel, sino de cera...

—Bueno, cállate ahora y no pienses tonterías.

—¡Si no hubiese sido tan tonto hace... los años que haga...!

—No seas grosero, Emeterio, y menos ahora.

—Ahora que eres una señora de cierta edad...

—¿Te parezco...?

—Mejor que de moza, ¡crémelo!

—¿Pues entonces?

—¡Ay, Rosita, Rosita de Sarón, estás como nueva!

—Y dime, Emeterio, ¿se te ha pasado aquello de las charadas...? Porque me daba pena verte con aquello de: “mi primera... mi segunda... mi tercera...”

—¡Cállate, mi todo!

Y mientras la apretaba a su seno, se iba diciendo con los ojos cerrados: Rota... tata... rorro... tarro... sita... sí...

Y luego:

—Pero dime, tu primer marido, Martínez, el padre de Clotilde...

—¿Ahora con celos retrospectivos?

—¡Es el subcociente!

—Pues él te estaba muy agradecido, y hasta te admiraba.

—¿Admirarme a mí?

—A ti, sí, a ti. Bien es verdad que yo le hice saber todo lo correcto que fuiste conmigo, y cómo te portaste como todo un caballero...

—¡El caballero fué él, Martínez!

—Y mira, ¿ves este medallón? Aquí llevaba un retrato de Martínez; pero, por debajo, tapado por el de él, el tuyo... y ahora, ¿ves?

—Y ahora, debajo del mío estará el del otro, ¿no?

—¿Cuál? ¿El del muerto? ¡Quíá! ¡No soy tan romántica!

—Pues yo tengo que enseñarte el calendario que tenía en mi cuarto cuando decidí aquella escapatoria. No arranqué la hoja de aquel día, y así lo guardo.

—¿Y ahora piensas ir arrancando hojas?

—¿Para qué? ¿Para descifrar las charadas del resto de aquel año fatídico? No, mi todo, no.

—¡Ay, rico mío!

—Rico, ¿eh? ¿Rico? Yo soy un pobre hombre, pero no un pobre hombre..., pobre.

—¿Y quién dice eso?

—Me lo digo yo.

Apenas pasada la luna de miel, encontróse un día Emeterio con Celedonio.

—Te encuentro, Emeterio, rejuvenecido. Se ve que te prueba a la salud el matrimonio.

—¡Y tanto, Celedonio, tanto! Esa Rosita es un remedio..., ¡parece imposible! ¡Claro, tantos años viuda!...

—Todo es cuestión de economía, Emeterio; claro que no política, sino de máximos y mínimos. Hay que saber ahorrarse. Cuidado, pues, con que con tu Rosita te derroches y te las lées... Además, esa convivencia con el matrimonio joven... esa Clotilde... ese Paquito...

—¿Quién? ¿Mi yernastro? Es un pobre chico que se ha casado por libertinaje.

—¿Por libertinaje?

—Sí, figúrate que entre sus librecitos le encontré uno titulado: *Manual del perfecto amante*. ¡Manual! ¡Figúrate, manual!

—Sí, estaría mejor prontuario, o epítome, o catecismo...

—¡O cartilla! Pero ¡manual! Te digo que es un tití, un mico...

—Sí, un cuadrumano, quieres decir. Pues éstos son los peligrosos. Recuerdo una vez que iba yo de viaje con una parejita de recién casados que no hacían sino aprovechar los túneles, y como se propasaran en eso de arrullarse y arrumacarse a mis narices, les llamé discretamente la atención, ¿y sabes con qué me salió la mocosa? Pues con un: “¿Qué? ¿Le damos dentera, abuelito?”

—¿Yo? Yo le dije: “¿Dentera? ¿Dentera a mí? Hace años ya, mocita, que gasto dentadura postiza, y de noche la pongo a remojo en un vaso de agua aséptica”. Y se calló. Conque... ¡cuida de tu salud!

—Quienes me la cuidan son ellos, los tres. Mira, hace poco tuve que guardar cama con un fuerte catarro, ¡y si vieras con qué mimo me traía los porches calientes Clotildita! ¡Es un encanto! Y luego, ¿sabes?, Clotildita tiene una habilidad que parece ha heredado de Doña Tomasa, su abuela materna, mi patrona que fué, y es que silba que ni un canario. Doña Tomasa también silbaba, sobre todo cuando se ponía a freír huevos, pero su nieta no la llegó a conocer —se murió antes de nacer ésta—, y como Rosita no ha sabido jamás silbar, que yo sepa, ¿de dónde adquirió Clotildita esa habilidad con que silba las últimas cancioncillas de las zarzuelas? ¡Misterios de la naturaleza femenina!

—Eso, Emeterio, debe de tener que ver con la serpiente de la caída o mejor tirada del paraíso...

—Y lo curioso, Celedonio, es que fuera de eso usa siempre palabras de simple sentido, y no tiene recámara alguna...

—Que te crees tú eso, Emeterio...

—Sí; es, aparte lo físico, completamente Martínez.

—Sí, su metafísica es paternal, martineziana. Pero, ¿y no hay entre las dos parejas competencia?

—¡Quiá! Y los sábados vamos los cuatro al teatro, y nada de drama. A Rosita y a Clotilde les gusta lo de reír: comedias, astracanadas, y a nosotros, a mí y a Paquito, nos gusta que se rian. Y no les asusta, ¡claro!, que el chiste sea picante, y como yo no veo mal en ello...

—Al contrario, Emeterio —y al decirlo se puso Celedonio más serio que un catedrático de estética—. Al contrario; la risa lo purifica todo. No hay chiste inmoral, porque si es inmoral no es chistoso; sólo es inmoral el vicio triste, y la virtud triste también. La risa está indicada para los estreñidos, los misantropicos; es mejor que el agua de Carabaña. Es la virtud purgativa del arte, la catarsis, que dijo Aristóteles o Aristófanes, o quien lo dijera. ¿Y he dicho algo, Emeterio?

—Sí, Celedonio, sí; hay que cultivar el sentimiento cómico de la vida, diga lo que quiera ese Unamuno.

—Sí, Emeterio, y hay que cultivar hasta la pornografía metafísica, que no es, ¡claro está!, la metafísica pornográfica...

—Pero ¡si toda metafísica es pornográfica, Celedonio!

—Yo, por mi parte, Emeterio, he empezado ya a escribir una disertación apologético-exegético-místico-metafísica sobre el rejo de Rahab, la golfa que figura en el abolengo de San José bendito. Y te hago

gracia de las citas bíblicas, con eso de capítulo y versillo, porque yo no soy, gracias a Dios, Unamuno.

—Pues mira, Celedonio, esto que me dices de estar escribiendo esa disertación me recuerda que hablando con Rosita de Martínez me ha dicho que se puso éste a escribir una novela en que, cambiados los nombres, salíamos ella, Rosita, y yo y la casa de huéspedes de Doña Tomasa, pero que ella, Rosita, no se la dejó publicar. “Que la escribiera, bien —me decía—, si así le divertía, pero ¿publicarla?” “¿Y por qué no —le digo yo—, si así se han de divertir otros leyéndola?” ¿No te parece?

—Tienes razón en eso, Emeterio, mucha razón. Y, sobre todo, cultivemos, como decías muy bien antes, el sentimiento cómico de la vida, sin pensar en vacantes. Porque ya sabes aquel viejo y acreditado aforismo metafísico: ¡de este mundo sacarás lo que metas, y no más!

Y se separaron corroborados en su amor a la vida que pasa, y mejores, más optimistas que antes. Si es que sabemos qué sea eso de optimismo. Y qué sea lo de júbilo y tristeza, y lo de metafísica y lo de pornografía. ¡Camelos de críticos!

Un día Rosita se le acercó con cierta misteriosa sonrisa a Emeterio, y abrazándole le dijo al oído:

—¿Sabes, rico, una noticia? ¿Un acertijo?

—¿Qué?

—Adivina, adivinaja, ¿quién puso el huevo en la paja?

—¿Y quien puso la paja en el huevo, Rosita?

—Bueno, no te me veigas con mandangas, y contesta. ¿Sabes el acertijo? ¿Lo sabes? Sí, o no, como Cristo nos enseña...

—No, ¡sopitas!, ¡sopitas!

—Pues que vamos a tener un nietito...

—¿Nietito? ¡Tuyo! ¡Mío será nietastrito!

—Bueno, no seas roñoso.

—No, no, a mí me gusta propiedad en la lengua.

El hijo de la hijastra, nietastrito.

—Y el hijastro de la hija, ¿cómo?

—Tienes razón, Rosita... Y luego dirás que es rica esta pobre lengua nuestra castellana..., rica lengua..., rica lengua... ¡Sí, las mollejas!

—¡Qué cosas se te han ocurrido siempre, Emeterio!...

—Y a tí, ¡qué cosas te han ocurrido!

Y Emeterio se quedó pensando, al ver a Paquito: “¿Y éste, el hijo político de mi mujer, qué es mío? ¿Hijastro político? ¿O hijo politicastro? ¿O hijastro politicastro? ¡Qué lío!”

Y vino al mundo el nietastrito, y Emeterio se volvió aún más chocho.

—No sabes el cariño que le voy tomando —le decía a Celedonio—. El me heredaré, él será mi heredero universal y único, el de mi dinero, se entiende, y, en cambio, me moriré con la satisfacción de no haberle transmitido ninguna tara física y de que así no heredaré nada de esta simplicidad que ha sido mi vida. Y cuidaré de que no se aficione a descifrar charadas.

—Y Clotilde, ¡claro!, con eso de ser madre, habrá mejorado.

—Está espléndida, Celedonio, te digo que espléndida, y más llamativa que nunca. ¡Pero para mí sigue siendo un mírame y no me toques!

—Y te consuelas con un tócame y no me mires.

—No tanto, Celedonio, no tanto.

—¡Bah! Lo seguro es atenerse a lo de Santo Tomás Apóstol, y vuelvo a hacerte gracia de la cita: “¡Tocar y creer!”

—Con Clotilde, Celedonio, me basta con ver. Y

ver que es una joya, como dice su madre; es su madre mejorada.

—Vamos, sí, mejor montada. Pero entonces consuélate, porque si llegas a casarte a tiempo con Rosita, Clotilde no habría salido como salió.

—Sí, a menudo me pongo a pensar cómo habría sido Clotilde si hubiese sido yo su padre verdadero...

—¡Bah!, acaso pasó a ella lo mejor tuyo, la idea que de ti tenía Rosita...

—Eso me lo dice ésta, y más ahora, que estoy reducido a idea... ¡Pero el nietastrito no es idea!

—Y el nietastrito se debe a ti, a tu generosidad, porque tú eres el que casaste a Paquito y Clotilde. ¿Te acuerdas cuando hablábamos de tu vocación para el oficio necesarísimo en la república bien organizada?...

—¡Que si me acuerdo...!

—Y tú, siguiendo por tu vocación celestinesca a la parejita de Clotilde y Paquito, hiciste de celestino de ti mismo. ¡Admirables son los caminos de la Providencia!

—Sí, y cuando empezaba a cansarme del camino de la vida.

—Tú le serviste a Rosita para que pescara a Martínez, el predestinado, quien sin ti no habría picado, y Martínez le ha servido a ella misma, haciéndole a Clotilde, para que te haya pescado ahora a ti...

—¿Y si Martínez no se muere?

—Me da el corazón que habría acabado ella pescándote lo mismo.

—Pero entonces...

—Sí, es más decentemente moral que se la pegue al muerto... Y así ha resuelto el problema de su vida.

—¿Cuál?

—¡Otra! ¡El de pegársela a alguien! Y tú el de la tuya.

—¿Y cuál es el problema de mi vida, Celedonio?

—El aburrimiento de la soledad ahorrativa, por no querer hacer el primo, por temor a que se la peguen a uno.

—Es verdad..., es verdad...

—Y es que el solitario, el aburrido, da en hacer solitarios, ¿me entiendes?, y esto acaba por imbecilizar. Y el remedio es hacer solitarios en compañía...

—¡Hombre, te diré...! Ahora, después de cenar nos solemos poner Rosita y yo, junto al brasero, a jugar al tute...

—¿No te lo decía, Emeterio, no te lo decía? ¿Lo ves? Y te hace trampas, ¿no es eso? ¿Para fallarte las cuarenta?

—Alguna vez...

—¿Y a ti te divierte que te las haga, y te ríes como si te hicieran cosquillas, de que te las fallen? ¿Y te dejas engañar? ¿Te dejas que te la pegue? Pues ésa es toda la filosofía del sentimiento cómico de la vida. De los chistes que se hacen en las comedias a cuenta de los cornudos nadie se ríe más que los cornudos mismos cuando son filosóficos, heroicos. ¿Gozar en sentirse ridículo? ¡Placer divino reírse de los reidores de uno!...

—Sí, ya se dice aquello de: “Que no me la pegue mi mujer; si me la pega, que yo no lo sepa, y si lo sé, que no me importe...”

—Eso, Emeterio, es mezquino y triste. Hay que elevarse más, y es: “Y si ella goza, en pegármela, yo, por amor a ella, darle ese gozo...”

—Pero...

—Y aún hay otro grado de mayor elevación, y es el de hacerse espectáculo para que el mundo se divierta...

—Pero yo, Celedonio...

—No, tú, Emeterio, no te has elevado a esas cumbres de excelsitud, aunque has cumplido como bueno. Y ahora sigue jugando al tute, pero sin arriesgar

nada, desinteresadamente, que en el desinterés está el chiste... Y en el chiste está la vida...

—Bueno, basta, que esos conceptos me hurgan en el bulbo raquídeo.

—Pues ráscale el cogote, y así se te irá la caspa.

* * *

Y ahora, mis lectores, los que han leído antes mi *Amor y Pedagogía* y mi *Niebla* y mis otras novelas y cuentos, recordando que todos los protagonistas de ellos, los que me han hecho, se murieron o se mataron —y un jesuíta ha llegado a decir que soy un inductor al suicidio—, se preguntarán cómo acabó Emeterio Alfonso. Pero estos hombres así, a lo Emeterio Alfonso —o Don Emeterio de Alfonso— no se matan ni se mueren, son inmortales, o más bien resucitan en cadena. Y confío, lectores, en que mi Emeterio Alfonso será inmortal.

Salamanca, diciembre 1930.

UNA HISTORIA DE AMOR

I

Hacía tiempo ya que a Ricardo empezaban a cansarle aquellos amoríos. Las largas paradas al pie de la reja pesábanle con el peso del deber, a desgana cumplido. No, no estaba de veras enamorado de Liduvina, y tal vez no lo había estado nunca. Aquello fué una ilusión huidera, un aturdimiento de mozo que al enamorarse en principio de la mujer se prenda de la que primero le pone ojos de luz en su camino. Y luego, esos amores contrariaban su sino, bien manifiesto en señales de los cielos. Las palabras que el Evangelio le dijo aquella mañana cuando, después de haber comulgado, lo abrió al azar de Dios, eran harto claras y no podían marrar: "Id y predicad la buena nueva por todas las naciones". Tenía que ser predicador del Evangelio, y para ello debía ordenarse sacerdote y, mejor aún, entrar en claustro de religión. Había nacido para apóstol de la palabra del Señor y no para padre de familia; menos, para marido, y redondamente nada para novio.

La reja de la casa de Liduvina se abría a un callejón flanqueado por las altas tapias de un convento de Ursulinas. Sobre las tapias asomaba su larga copa un robusto y cumplido ciprés, en que hacían coro los gorriones. A la caída de la tarde, el verde negror del árbol se destacaba sobre el incendio del

poniente, y era entonces cuando las campanas de la Colegiata derramaban sobre la serenidad del atardecer las olas lentas de sus jaculatorias al infinito. Y aquella voz de los siglos hacía que Ricardo y Liduvina suspendieran un momento su coloquio: per-signábase ella, se recojía y palpitaban en silencio sus rojos labios frescos una oración, mientras él clavaba su mirada en tierra. Miraba al suelo, pensando en la traición que a su destino venía haciendo; la lengua de bronce le decía: "Ve y predica mi buena nueva por los pueblos todos".

Eran los coloquios lánguidos y como forzados. La reja de hierro que separaba a los novios era una verdadera cancela de prisión, pues prisioneros, más que del amor y del sentimiento, de la constancia y del pundonor, estaban. Ya los ojos de Ricardo no bebían ensueños, como antaño, en las pupilas de ébano de Liduvina.

—Si tienes que hacer, por mí no lo dejes —le había dicho ella alguna vez.

—¿Qué hacer? Yo no tengo, nena, más que hacer que el de mirarte —le respondía él.

Y callaban un segundo, sintiendo la vacuidad de sus palabras.

Su tema de coloquio era la murmuración casi siempre; sobre todo, acerca de las demás parejas de novios de la ciudad. Y alguna vez, Liduvina exhalaba embozadas quejas de la vida de su hogar, entre aquella pobre madre, casi paralítica y siempre silenciosa, y aquella hermana, corroída de envidia, y sin hombre alguno en la casa. De su padre no se acordaba, y muy poco de un hermanito con quien jugaba como si fuese un muñeco, y que se le fué de entre las manos y los besos como se va un ensueño de madrugada.

Retirábase Ricardo de la reja cada noche pensando más aún que aquel amor había muerto no bien

nacido, pero volvía arrastrado por un poderoso imán. Llamábale la apacible y triste melancolía que del ámbito todo del callejón se exhalaba. El negro ciprés, las altas y agrietadas tapias del convento, los incendios de la puesta del sol, los conciertos de los gorriones, todo ello parecía formado para concordar con los grandes ojos negros de Liduvina y con las negras ondas de su cabellera. ¡Cuántas veces no contempló Ricardo los arreboles de la tarde reflejados en los cabellos de su novia! Y entonces tomaba ésta algo de los rojores aquéllos, algo también del canto de las campanas, que parecía, sonorizándola, espiritualizarla; y pensaba el pobre esclavo del cortejo si no era Liduvina misma la buena nueva que se sentía llamado a predicar. Pero muy pronto veía en los rizos, donde morían los últimos rayos del sol, olas de un río negro, que lleva a quien a él se entrega a un mar de naufragio.

Tenía que acabar con aquello, sin duda; pero, ¿cómo? ¿Cómo romper aquel hábito? ¿Cómo faltar a su palabra? ¿Cómo aparecer inconstante e ingrato? Adivinaba, sabía más bien, que ella estaba tan desengañada de aquel amor y tan cansada de él como él de ella; y hasta se lo habían dicho en silencio el uno al otro, con los ojos, en un desmayo de la conversación, y sobre todo al mirarse después de la breve tregua de la oración del Angelus. Pasábanse, sí, las tardes velando un muerto sentimiento, prisioneros del honor y del bien parecer. No; ellos no podían ser como otros a quienes tantas veces censuraran. Pero para no ser como otros, no eran ellos mismos. ¿Cómo provocar una explicación, confesarse mutuamente, darse la mano de amigos y separarse, con pena, sí, pero con el goce de la liberación? A él le esperaba el claustro; a ella, tal vez, el alma de hombre predestinada a ser el rodrigón de su vida.

Cavilando en su caso, dió Ricardo en una solución

a la par que ingeniosa muy sentimental. Los amoríos se prolongaban; hacía ya cinco años que venían con ellos, y aunque tanto él como ella tuviesen más que lo suficiente para poder vivir sin trabajar, la madre de ella y el padre de él no querían acceder a darles el consentimiento para que se casasen hasta que él concluyese su carrera, que por estudiarla a desabrimiento iba alargándose. Fingiría, pues, él, Ricardo, impaciencia y, a la vez, un refloreamiento del primer amor, y le propondría la fuga. Ella, naturalmente, no lo habría de aceptar, lo rechazaría indignada, y él, entonces dueño de un pretexto para poder echarle en cara que no le quería con verdadera pasión, con dejación de prejuicios y de encojimientos, podría liberarse. ¿Y si lo aceptaba? No, no era posible que aceptase la fuga Liduvina. Pero si la aceptaba... entonces... ¡mejor aún! Ese acto de desesperación, ese reto lanzado a la hipócrita conciencia de los esclavos todos del deber, haría resucitar el amor, si es que alguna vez lo tuvieron; lo haría nacer, si es que nunca habitó en medio de ellos dos. Sí, acaso fuese lo mejor que aceptara; pero no, no podía ser, no lo aceptaría.

Veladamente, con alusiones remotas y reticencias, había ya insinuado Ricardo a Liduvina lo de la escapatoria. Y ella pareció no haberlo entendido, o se hizo la desentendida, cuando menos. ¿Qué sentía de ello? ¿Aprovecharía aquel asidero para recobrar su libertad de enamorarse de nuevo y de veras?

Se respiraba en el casón de Liduvina el aburrimiento de una oscura tristeza. Había en él rincones mohosos, siempre en sombra, y de aquel moho parecía desprenderse para henchir toda la casa un hábito de pesadumbre. Cuando el viejo reló de pesas sonaba arrastradamente las horas, diríase que la casa entera, bajo el peso de recuerdos de vacío, se quejaba. La madre de Liduvina arrastraba dos veces al día a un sillón desvencijado su pobre cuerpo tembloroso y decadente, y cruzaba de cuando en cuando por la penumbra de los corredores el ceño contraído de su otra hija. Las hermanas se hablaban muy poco. Tampoco hablaba mucho a su madre Liduvina, pero acariciábala con frecuencia con caricias que eran un antiguo hábito. Aquella pobre madre era como un pobre animal herido que vive en la penumbrosa bruma de un sueño de dolencias.

No recordaba la pobre Liduvina haber vivido no más que el huidero ensueño de aquel muñequín vivo, dos rientes ojos azules en medio de una corona de cabellos rubios. Entonces fué Ina, que es como su hermanito la llamaba; después Liduvina, y a lo sumo Lidu, más por ahorro de tiempo y esfuerzo —¡aún siendo ellos tan chicos!— que por cariño. Su niñez se borraba detrás de una tétrica procesión de días

todos iguales y todos grises. No había más luz que la de sus amoríos con Ricardo, y era luz de anochecer, moribunda, desde que brilló a sus ojos. Creyó en un principio, al declarársele Ricardo y aceptarlo ella por cortejo, que aquella tibieza de cariño era fuego incipiente, que aquella penumbra de afecto era luz de amanecer, de alba guiadora del sol; pero pronto vió que no había sino un rescoldo que se apagaba, un crepúsculo de tarde, portero de la noche. Sí; bien adivinaba y sentía ella que los amores duraderos y fuertes han de brotar como en el campo el amanecer, poco a poco, pero la vida de aquel su amor fué desde su nacimiento una agonía. Comparaba su amor al hermanito de los ojos azules y el cabello rubio.

¿Cómo lo aceptó? ¡Oh, vivía tan triste, tan sola! Empezó encontrando a Ricardo en la misa temprana del convento de las Ursulinas. Todas las mañanas se cruzaban sus miradas al salir a la calle. Alguna vez fué él quien le ofreció agua bendita, y un día fué a llevarle el rosario, que se había dejado olvidado en su reclinatorio. Y, por fin, una mañana, al salir de la misa y después de haberle ofrecido como otras veces el agua bendita de la persignación, le entregó una carta. Su mano temblaba al entregársela y sus mejillas se pusieron de grana.

Al día siguiente no fué Liduvina a la misa de costumbre; tenía que pensar la contestación a la carta. ¡Un novio! Le había salido un novio, como decían sus pocas y raras compañeras. ¡Y qué novio! ¿Le gustaba? Era, sin duda, devoto, acaso para novio en demasía; no mal parecido, de buena familia, de excelente conducta. Tendría, además, en qué entretenerse y un modo de matar la interminabilidad de sus días. Así no vería tanto el ceño de su hermana, así no tendría que sufrir el silencio de pobre animal herido de su madre. ¿Y el amor? ¡Ah! El amor vendría,

el amor llega siempre cuando se le quiere, cuando se ama al Amor y se le necesita. Pero pasaron días, semanas y aun meses, y no sentía las pisadas del amor sobre su pecho. ¿Cómo, pues, seguía con su novio? Por la esperanza, y esperando con una desesperanza resignada y dulce, que un día, por milagro y piedad del Dios de los tristes, naciese entre ellos el amor. Pero el amor no venía. ¿O es que le tenían en medio sin saberlo?

“¿Nos queremos? ¿No nos queremos? ¿Qué es quererse?” Tales eran las cavilaciones de Liduvina junto al silencio de su madre y al ceño de su hermana. Y seguía esperando.

Pronto comprendió y sintió la triste que Ricardo estaba ya aburrido de ella, que era el hábito, que eran las tapias del convento, el ciprés, los gorriones, las puestas del sol y no ella lo que a su lado llevaba. Pero lo mismo que su novio sintió ella en sí, más fuerte que el desengaño, el pundonor y el orgullo de la constancia. No, no sería ella la primera en romper, aunque tuviese que morir de pena; que rompiese él. La fidelidad, la lealtad más bien, era su religión. No habría de ser la primera mujer que se sacrificase al sentimiento de la constancia. ¿No se había casado acaso su amiga Rosario con el primero a quien aceptó, no más que por no confundirse con las que cambian de novio como de sombrero? Los inconstantes, los infieles son los hombres; los hombres son los que no tienen el pundonor de la palabra de cariño, aun cuando éste muera. Liduvina, en lo hondo de su corazón, despreciaba al hombre. Despreciaba al hombre esperándolo, esperando al hombre celestial de sus ensueños, al varón fuerte cuya fortaleza es todo dulzura, al que le arrastrase como arrastra el agua poderosa del océano, abrazando por entero.

Entendió muy bien a Ricardo cuando éste, entre enrevesados ambajes, le insinuó la ocurrencia de la

escapatoria: pero aunque le entendiera, hizose la desentendida. Y más que le entendió, pues comprendió su intención celada. Leyó en el alma de su novio. Y se dijo: "Que tenga valor, que deje de ser hombre, que me proponga clara y redondamente la fuga, y la aceptaré; la aceptaré y será cojido en el lazo en que pretende arteramente prenderme, y entonces veremos quién es aquí el valiente. Se revolverá al verse preso en la cadena con que quiere apresarme para huir de mí, e inventará mil excusas. Y entonces seré yo, yo, la pobre muchacha, la nena del casón, yo, la infeliz Liduvina, seré yo quien le dé lecciones de intrepidez de enamorados. ¡Y no la aceptará, no! ¡El cobarde...! ¡El embustero...! Pero ¿y si lo acepta? Si lo acepta..." Al llegar a este punto de sus cavilaciones, Liduvina se estremecía, como solía estremecerse al tener que cruzar aquella vieja sala donde florecía en lo oscuro el moho de la casona materna.

"Si lo acepta —seguíá pensando Liduvina—, empezará mi vida, se romperá esta niebla de sombras húmedas, no oiré ya al viejo reló de pesas, no oiré callar a mi madre, no veré el ceño de mi hermana. Si lo acepta, si nos fugamos, si toda esa gente estúpida descubre de una vez quién es Liduvina, la chica del callejón de las Ursulinas, entonces resucitará ese amor que bajó moribundo a nosotros. Si lo acepta, llegaremos a querernos al unirnos un mismo atrevimiento; no, no, entonces veremos claro cómo hoy mismo nos queremos. Porque sí, sí, a pesar de todo, le quiero. Es ya una costumbre en mi vida, es una parte de esta mi existencia. Gracias a sus visitas vivo."

Y he aquí cómo él y ella coincidieron. Como que era el Amor, un mismo amor, el que les inspiraba.

III

Y fué como pensaron. Una tarde, al ir a ponerse el sol, Ricardo cobró coraje y, recostándose en la reja, después de haber soltado de ella las manos, dejó caer estas palabras:

—Mira, nena, esto va muy largo, y yo no sé cuándo voy a acabar la carrera, que cada vez me apesta más. Mi padre no quiere oír hablar de que esto se acabe como debe acabarse mientras yo no sea licenciado, y, francamente —hubo un silencio—, esta situación es insostenible, así se nos gasta la ilusión.

—A ti —dijo ella.

—No, a los dos, Lidu, a los dos. Y yo no veo más que un medio...

—El que rompamos...

—¡Eso, nunca, nena, nunca! ¿Cómo se te ha podido ocurrir tal cosa? Es que tú...

—No, yo, no, Ricardo; era que leía tu pensamiento...

—Pues leíste mal, muy mal... Ahora, si es que tú..

—¿Yo, Ricardo, yo? ¡Yo, contigo, adonde quieras y hasta donde quieras!

—¿Sabes lo que dices, nena?

—Sí, sé lo que me digo, porque lo he pensado muy bien antes de decirlo!

—¿De veras, sí?

—¡Sí, de veras!

—¿Y si te propusiese...?

—¡Lo que me propongas!

—¡Qué resuelta, Liduvina!

—Es que tú no me conoces, a pesar de las horas que pasamos juntos...

—Puede ser...

—No, no me conoces. Di, pues, eso a que quieres darle tanta importancia. ¿Qué es ello? ¿Qué vas a proponerme con tanta preparación?

—¡Fugarnos!

—¡Pues me fugaría!

—¡Mira lo que dices, Liduvina!

—¡No, quien tiene que mirarlo eres tú!

—¡Escaparnos, Liduvina, escaparnos!

—Sí, Ricardo, te entiendo; salir cada uno de nosotros de nuestra propia casa e irnos por ahí, no sé adónde, los dos solos... a... a dar cuerda al amor.

—¿Y tú?

—Yo, Ricardo, cuando tú lo digas.

Se siguió un silencio. Acostábase el sol entre sábanas de grana; el ciprés, más ennegrecido aún, parecía una advertencia; las campanas de la Colegiata dejaron caer el Angelus. Liduvina se persignó como todos los días a aquella hora y palpitaron sus labios. Tenía cojidas sendas rejas entre sus manos, y las apretaba mientras su seno palpitaba contra los hierros. Ricardo miró al suelo y susurró en su interior: "Ve y predica la buena nueva a los pueblos todos".

Fué penoso el reanudar del coloquio. Ricardo parecía haber olvidado lo último que dijera, y ella no se lo recordaba tampoco. Algo fatal pesaba sobre ellos. La despedida fué triste.

Y pasaron días, sin que él volviese a mentar lo de la fuga, hasta que llegó uno en que ella, después de un silencio, le dijo:

—Y bien, Ricardo, ¿de aquello, qué?

—¿De qué Liduvina?

—De aquello. ¿Qué, no te acuerdas ya?

—Como no hables más claro...

—Eres tú, Ricardo, tú, el que tiene que pensar y recordar más claro...

—No te entiendo, nena.

—Y bien que me entiendes...

—Vamos, ¿qué? ¡Acaba!

—Sea. ¡Lo de la fuga!

—¡Ah! Pero ¿lo tomaste en serio?

—¿Entonces es que tú, Ricardo, tú tomas en broma nuestro amor?

—El amor es una cosa...

—Sí, y la cobardía, el miedo al qué dirán, otra. ¡Al fin, hombre!

—¡Ah, si es por eso!

—¿Qué?

—¡Cuando quieras!

—¿Yo? ¡Ahora mismo! Así como así me pesa ya esta casa.

—¡Ah! ¿Es por eso?

—No, es por ti; por ti, Ricardo.

Y luego, recapacitando, añadió:

—Y por mí... ¡Y por nuestro amor! No podemos seguir de esta manera.

Cambiaron una mirada de profunda comprensión mutua. Y desde aquel día empezaron a concertar la fuga.

Y este concierto, esta trama para una aventura romántica, y con su prestigio de pecaminosa, les animaba las tardes y parecía dar aliento y alas a su amor. Permitiales, además, despreciar a las otras parejas de novios, pobres doctrinos de la rutina amorosa, que no habían caído en la cuenta de la misteriosa virtud reparadora de una fuga, de un rapto de común acuerdo.

Ricardo sentíase vencido y aun humillado. Aquella

mujer había sido más fuerte que él. Le cobró admiración, tal vez a costa del cariño. Así, por lo menos, creía él.

Por fin, una mañana, Liduvina pretextó tener que salir a ver a una amiga, y acompañada de la doncella salió llevando un pequeño hato de ropa en la mano. A los no muchos pasos de haber salido, encontraron un coche parado, que dejaron atrás. Pero de pronto, Liduvina, volviéndose a la criada, le dijo: "Espera un poco; me olvidé una cosa, vengo en seguida". Volvióse, entró en el coche y éste partió. Cuando la doncella, harta de esperar, se volvió a casa por su señorita, se encontró con que no había vuelto.

El coche fué a toda marcha a la estación de un pueblecillo próximo. En el trayecto, Ricardo y Liduvina, cojidos de las manos, callaban, mirando al campo.

Montaron en el tren, y éste partió.

IV

La línea seguía las riberas del río, que preso en una hoz iba a rendir al mar sus casi siempre amarillas aguas. A un lado y otro se alzaban en arribes tierras de viñedos, o almendros, olivos, pinos y, a trechos, naranjos y limoneros. Los salientes de los escarpes formaban a la vista, según los rodeos del río, ensambles en cola de milano. A espacios, en las presas que se le habían hecho al río, pequeños y miserables molinos de la más antigua calaña: una tosca piedra molar cubierta por una choza de ramaje. Bajaban el río, a la vela, grandes barcas cargadas de toneles, o le remontaban, impelidas por largos bicheros que manejaba un hombre desde una especie de púlpito.

Ricardo y Liduvina, acurrucados en una esquina del vagón, miraban vagamente a las quintas sembradas por los arribes del río, entre la verdura, y oían una conversación en lengua extranjera de que apenas si cazaban el sentido de alguna que otra palabra. En una estación, al ver que se vendían naranjas, antojáronsele a ella. Necesitaba refrescar los resecos labios, distraer manos y boca en algo. Mondóle Ricardo una de las naranjas y se la dió mondada; Liduvina la partió por la mitad y alargó una de ellas a Ricardo. Después, mordió medio gajo, miró a los compa-

ñeros de coche y, al verlos distraídos, dió a su novio el otro medio.

En otra estación comieron; una comida triste. Liduvina, que de ordinario no bebía sino agua, tomó un vaso de vino. Y repitió el café. Ricardo fingía una serenidad que le faltaba. ¡Oh, si hubieran podido volverse, deshacer lo hecho! Pero no; el tren, imagen del destino, les llevaba a él encarrilados. En cualquier lado que se quedasen, tenían que esperar al otro día para la vuelta.

—¡Gracias a Dios! —exclamó ella cuando hubieron llegado a la estación de su destino.

Llegaron al hotel, pidieron cuarto y encerráronse entre sus tristes paredes.

A la mañana siguiente, se levantaron mucho más temprano que habían pensado la víspera. Parecía abrumarles una enorme pesadumbre fatal; en sus ojos flotaba la sombra del supremo desencanto. Los besos eran inútiles llamadas. Creían haber sacrificado el amor a un sentimiento menos puro. Ricardo rumiaba el "Id y predicad la buena nueva"; por la mente de Liduvina cruzaban el silencio de su madre, el ceño de su hermana y, sobre todo, el ciprés del convento. Echaba de menos la tristeza penumbrosa que hasta entonces la había envuelto. ¿Era aquello, era aquello el amor?

Era un sentimiento de estupor el que les embargaba. Cuando creían que con aquella resolución románticamente heroica habíanse de encontrar en una cima soleada, toda luz y aire libres, encontrábanse al pie de una fragosa y escarpada cuesta. Aquello no era ni aun la cumbre de un calvario, era el arranque de una vía de la amargura. Ahora, ahora era cuando, en vez de acabar, empezaba el sendero, sembrado de abrojos y zarzales, de su pasión. Aquella noche era la coronación de las otras noches plácidas y melancólicas de la reja, era el comienzo de una vida. Y

así les pesaba, como pesa el comienzo de la ascensión a una montaña cuya cresta se pierde entre las nubes.

Sentíanse, además, avergonzados sin saber de qué. El desayuno fué de inquietud. Ella apenas quiso probar nada. Le mandó él que saliese del cuarto para vestirse sin que la viera. Y se lavó, jabonó y fregoteó la cara con verdadero frenesí, casi hasta hacerse sangre.

—¿Qué, acabaste? —preguntó él desde afuera.

—No; espera aún un poco.

Se arrodilló junto a la cama y rezó un instante como nunca había rezado, pero sin palabras. Se entregó en brazos de la Providencia. Después abrió la puerta a su novio. ¿Novio? ¿Cómo le llamaría en adelante?

Salieron del braceté, sin rumbo, a callejear.

El corazón de ella palpitaba contra el brazo derecho de él, que se atusaba nerviosamente las guías del bigote. Miraban a todos con recelo, por si topaban con alguna cara conocida. Caminaban de sobresalto en sobresalto; pero todo menos volver todavía al hotel. ¡No, no! Aquel cuarto frío, de muebles desconchados, de estuco lleno de grietas, aquel cuarto donde cada noche dormía un desconocido diferente, les repelía. Su único consuelo era verse envueltos en los ecos mimosos de una lengua casi extranjera. Alguna mujer del pueblo, de aire agitanado, de andares lánguidos que se les cruzaba en el camino arrastrando sus chancletas, o descalza, les miraba con una cierta curiosidad soñolienta. Otras veces era un carro con unos bueyecitos rubios bajo un gran yugo de alcornoque, lleno de talla, que recordaba los de la portada de la Colegiata de su ciudad.

Sentían ganas de un supremo desahogo del sentimiento; pero en ciudad ajena, ¿dónde desahogar el corazón? ¿Qué hay en ella que nos pueda ser hogar? Al pasar junto a una iglesia, sintió Ricardo en su

brazo que el seno palpitante de Liduvina le empujaba. Entraron.

Tomó ella agua bendita con las yemas del índice y corazón de su mano derecha, y se la dió a él, mirándole con turbios ojos a los ojos turbios. Quedáronse cerca de la puerta: él sentado en un banco, contra la pared, en lo oscuro, y ella se arrodilló delante de él, apoyó los codos en el banco de delante y acostó la cara en las palmas de las manos. En el templo no había sino una pobre mujer, casi anciana, con un pañuelo echado sobre la cabeza, que recorría de rodillas el vía crucis. Adelantando alternativamente las rodillas bajo un vientre enorme, que le temblaba, iba, con su rosario en la mano, dando la vuelta al templo, de altar en altar. En el mayor se alzaban en gradería de pirámides las luces del Santísimo. El silencio casaba con la sombra.

De pronto, sintió Ricardo los sollozos contenidos de Liduvina; la oyó llorar. Y a él se le rompió también la represa del llanto. Arrodillóse junto a su novia, y así, tocándose, lloraron en común la muerte de la ilusión.

Cuando salieron a la calle, parecía todo más sereno, a la vez que más triste.

—Lo que hemos hecho, Liduvina... —se atrevió a empezar él.

Y ella continuó:

—Sí, Ricardo, nos hemos equivocado...

—Es que esto no tiene ya remedio...

—¡Al contrario, hombre! Ahora es cuando le tiene, ahora todo está claro.

—Tienes razón.

—Lo malo es que...

—¿Qué, nena mía?

—Que al pueblo no podemos volver. ¿Con qué cara me presento yo a mi madre y a mi hermana? ¿Y cómo vamos a salir allí a la calle?

—Pues tú fuiste, tú, Liduvina, la que más querías afrontar el qué dirán de las gentes...

—El qué dirán, sí; pero no es lo peor lo que digan; eso me importa poco...

—¿Pues qué?

—¡El que se reirán, Ricardo!

—¡Es verdad!

Una vez en el hotel, mezclaron sus lágrimas. Fingió él tener que salir a una diligencia, a cambiar dinero; mas fué para darle a ella ocasión y tiempo, tomándose él por su parte, de escribir a sus casas.

Y al otro día emprendían el regreso. Ella se quedaría en un pueblecito donde moraba una tía, hermana de su padre, pues por nada del mundo afrontaría de nuevo el silencio de su madre y el ceño de su hermana; él bajaríase en la estación próxima a la ciudad, para entrar, de noche ya y por caminos excusados, en casa de su padre.

Tristísimo fué el regreso. Los mismos viñedos, los mismos pinares, olivares, naranjales, los mismos molinos y las barcas mismas. Al llegar a la frontera, parecía como si las montañas de la patria les abriesen maternalmente los brazos para recibirlos. Eran los hijos pródigos; pero pródigos... ¿de qué? Escondíanse en el coche por si entraba algún conocido y les reconocía. El sentimiento de la vergüenza y, lo que es aún peor, el del ridículo, les embarazaba. Porque aquello había sido ridículo, completamente ridículo; una chiquillada que no se perdonaban.

Al llegar a la estación del pueblecillo en que moraba la tía de Liduvina, vióla ésta que le esperaba. Estrechó convulsivamente la mano de Ricardo. "Te escribiré, querido" —le dijo, y salió. El se acurrucó más aún en su asiento para no ser visto.

—¡Vamos, mujer, vamos; parece mentira! —le dijo a Liduvina su tía, y la encerró cuanto antes pudo en un coche, que partió al instante.

Y una vez solas en el coche, las dos, se limitó a decirle su tía:

—¡Francamente, no te creía tan chiquilla! Si hubiera vivido tu padre, mi hermano, de seguro que no habría ocurrido esto. Pero allí... con aquéllas... ¡Vaya, chiquilla, vaya!

Liduvina callaba, mirando al cielo.

Ricardo se quedó mirando cómo el coche se perdía tras la cuchilla de una loma, sobre la que asomaba la espadaña de la iglesia del lugarejo.

Llegó él a la estación anterior a la ciudad, y a la caída de la tarde emprendió a pie la vuelta a casa. El sol se ponía tras la torre de la Colegiata, en un cielo limpio de nubes. Las campanas lanzaron la oración; descubrióse Ricardo y rezó, repitiendo hasta tres veces el “y no nos dejes caer en la tentación”. Y después, al concluir el “ahora y en la hora de nuestra muerte, amén”, añadió: “Id y predicad la buena nueva por los pueblos todos”.

—¡Majadero!

Esto fué lo único que le dijo su padre cuando, anocheado ya, le vió entrar en casa, furtivamente.

V

Pasaron días; Ricardo y Liduvina esperaban las consecuencias de su aventura. Y pasaron meses. Al principio se cruzaron algunas cartas de forzadas ternezas, de recriminaciones, de quejas. Las de ella eran más recias, más concluyentes.

“No tienes que explicarme, Ricardo mío, lo que te pasa, porque lo adivino. No me engaña tu retórica. Tú, en rigor, no me quieres ya; creo que nunca me has querido, por lo menos no como yo te quería y aun te quiero, y buscas medio de deshacerte del que crees es un compromiso de honor, más que de cariño. Pero, mira, déjate de eso del honor, que a tal respecto estoy, aunque te parezca mentira, muy tranquila. Si no ha de ser para quererme, para quererme como yo te quiero, con toda mi alma y todo mi cuerpo, no te cases conmigo, aun habiendo pasado lo que pasó. No quiero sacrificios de esa clase. Sigue tu vocación, que yo ya veré lo que he de hacer. Pero desde ahora te juro que o he de ser tuya o de nadie. Aunque hubiese alguno tan bueno o tan tonto como para solicitarme después de lo ocurrido, de aquella chiquillada, le rechazaría, fuese el que fuese. Piensa bien lo que has de hacer.”

El alma de Ricardo era, en tanto, un lago en tormenta. No dormía, no descansaba, no vivía. Volvió a

sus lecturas de mística y de ascética, a sus estudios de apologética católica. Redobló y aumentó sus devociones, y dió en algunas supersticiones. Otras veces antojábasele que, al dar la última campanada de las seis, al llegar al crucero que hacían dos calles, se moriría de repente.

Preocupábale el problema de su destino. Todo aquel largo cortejo de amorío, aquella escapada ridícula, había sido obra del demonio para estorbar el cumplimiento del destino que Dios mismo, por el azar del Evangelio abierto, le había prescrito. Pero ¿y Liduvina? ¿No había ya otro destino ligado al suyo? ¿No estaban ya sus dos vidas indisolublemente unidas? ¿Y no está escrito que no desate el hombre lo que Dios mismo atara? Pero... ¿no había acaso otras almas ligadas *ab aeterno* con la suya, otras almas cuya salud suprema dependía de que él fuese a predicar por los pueblos la buena nueva? ¿O es que no podía predicarla llevándose consigo a ella, a Liduvina? ¿Es que el mandamiento implicaba necesariamente que renunciase a reparar lo que debía por ley de honor ser reparado? Por otra parte, casarse sin cariño... Aunque éste dicen que baja luego; el trato, la convivencia, la necesidad, el querer quererse... Pero ¡no, no! La experiencia de aquellos dos días, en la ciudad casi extranjera, bastaba. Y Ricardo creía ver a la pobre anciana de enorme vientre tembloroso que recorría de rodillas el vía crucis. Y el destino de ella, de Liduvina, ¿no quedaría de todos modos ligado al suyo? ¿No fué aquella fuga, que preparó el demonio, aprovechada por Dios para mostrar a uno y otro, a él y a ella, cuáles eran sus sendos verdaderos destinos?

Lo que menos podía soportar Ricardo era la actitud que su padre adoptó para con él después de la aventura.

—¡Majadero! ¡Más que majadero! —le decía—. Me has puesto en ridículo; sí, en ridículo. Y te has

puesto en ridículo tú. ¿Tenías más que haberme dicho lo que pensabais? Ahora creerán que soy yo un padre tirano, que contrariaba los amores de mi hijo... ¡Majadero, más que majadero! ¿Que no la dejaba su madre? ¿Tenías más que haberla depositado? Me has puesto en ridículo y os habéis puesto en él.

Y, en efecto, tanto sentía Ricardo que aquella fuga habíale puesto en ridículo, que acabó por ausentarse de su ciudad natal a otra lejana, a casa de unos tíos. Y en esta ciudad, una ciudad murada, donde el alma tenía que crecer hacia el cielo, se hundió más y más en su misticismo. Las horas se le pasaban en el soto de piedra del misterioso ábside de la catedral.

Y allí se soñaba apóstol, profeta de una nueva edad de fe y de heroísmo; otro Pablo, otro Agustín, otro Bernardo, otro Vicente, arrastrando tras de sí a las muchedumbres sedientas de adoración y de consuelo, muchedumbres de hombres y de mujeres, y entre éstas a Liduvina. Se soñaba en los altares, y leía de antemano la piadosa leyenda que de su vida escribiría algún estático varón y el papel que en ella había de hacer su Liduvina.

La correspondencia con ella proseguía, sólo que ahora las cartas de Ricardo eran más sermones que misivas de amor o de remordimiento.

“Mira, Ricardo mío, no me prediques tanto —le contestaba ella—; no soy tan tonta que necesite de tantas y tan revueltas palabras para entender qué es lo que quieres. Por centésima vez te diré que no quiero ser estorbo al cumplimiento del que crees ser tu destino. Yo, por mi parte, sé ya lo que hacer en cada caso, y te diré una vez más que o tuya o de ningún otro hombre.”

Terribles desgarrones del alma le costó a Ricardo escribir a Liduvina la carta de despedida; pero creyendo hacerse fuerte, y sobreponerse a sí mismo, una

mañana, después de haberse devotamente comulgado, se la escribió. Y fué luego tan cobarde, tan vil, que, no atreviéndose a leer la contestación de ella, la quemó sin abrirla. Ante las cenizas le palpitaba furiosamente el corazón. Quería restaurar la carta quemada, leer las quejas de la esposa; la esposa, sí, éste era el nombre verdadero; de la esposa sacrificada. Pero estaba hecho; había quemado las naves. Ya aquello, gracias a Dios, no tenía remedio. Y así era mejor, mucho mejor para ambos. Entre ellos subsistiría siempre, aun cuando no se viesen, aun cuando no volviesen a cruzarse ni la mirada, ni la palabra, ni el escrito, aun cuando no volvieran a saber el uno del otro, un matrimonio espiritual. Ella sería la Beatriz de su apostolado.

Cayó de rodillas, y a solas, en su cuarto, mojó con sus lágrimas el Evangelio del agüero.

La vida del novicio Fray Ricardo llegó a espantar al maestro de ellos; tan excesiva era. Entregábase con un ardor insano a la oración, a la penitencia, al recojimiento y, sobre todo, al estudio. No, no era natural aquello; parecía más obra de desesperación diabólica que no de dulce confianza en la gracia de Dios y en los méritos de su Hijo humanado. Diríase que buscaba ansiosamente sugerirse una vocación que no sentía, o arrancar algo de manos del Todopoderoso. El cielo padece fuerza, dicen las Escrituras; pero las violencias de Fray Ricardo no llevaban sello de unción evangélica.

Las penitencias eran para rescatar su aventura de amor profano. Decíase que un matrimonio en que se entra por el pecado nunca puede ser fecundo en bienes espirituales. Rezaba por Liduvina y por su destino, que creía indisolublemente ligado al suyo. Sin aquella fuga providencial, tal vez se hubiesen casado, marrando así uno y otro el sino que les estaba divinamente prescrito.

Sus oraciones eran oraciones de inquietud y de turbulencia. Pedía a Dios sosiego, le pedía vocación, le pedía también fe.

Leía el Kempis, los Santos Padres, los místicos, los apologetas y, sobre todo, las *Confesiones* de San Agustín. Creíase un nuevo Agustín, habiendo pasa-

do, como el africano, por experiencias de pasión carnal y del terrestre amor humano.

Sus hermanos, los demás novicios, le miraban con un cierto recelo y también con envidia, con esa triste envidia que es la plaga oculta de los conventos. Parecía que Fray Ricardo buscaba singularizarse, y que en su interior los menospreciaba. Lo cual era cierto. Tenía que violentarse para soportar la cándida simplicidad, la satisfecha ramplonería de sus compañeros de noviciado, la incomprensión y la tosquedad de no pocos de ellos. Y huía de los mejores, de los más ingenuos y sencillos, hallándolos tontos. Los maliciosos le entretenían más. Dolíale el observar que los más de ellos no sabían bien por qué habían entrado en el claustro; los metieron allí sus padres, cuando eran unos pequeñuelos, para deshacerse de ellos y no tener que darles oficio y estado; otros empezaron por monacillos o fámulos; a otros les arrastró una oscura visión poética de la primera y vaga adolescencia: casi ninguno conocía el mundo, del que hablaban como de algo lejano y misterioso. Le hacía sonreír de conmiseración a su simplicidad al oírles discurrir de los peligros de la carne y del pecado, de su concupiscencia. Tenían por diabólico lo que él, Fray Ricardo, creía saber bien que no es sino tonto. No habían gustado la vacuidad del amor mundano.

Como entre los novicios corría el rumor confuso de la aventura que a Fray Ricardo le llevó al convento, hacíanle veladas alusiones a ello, y cuando él, con su más altanera sonrisa, les daba a entender que no se debe exagerar el poderío del demonio, el mundo y la carne, le contestaban:

—Claro, usted tiene más experiencia de ellos que nosotros...

Lo que halagaba su vanidad. Pero las alusiones más directas a sus amores y su fuga con Liduvina le irritaban. Creía que ni las altas tapias del convento ni

la simplicidad de sus hermanos de claustro eran barreras bastantes contra el ridículo en que en su ciudad natal se sintió envuelto.

Al maestro de novicios no acababan de convencerle los ardores de Fray Ricardo. Hablando con el Padre Prior, le decía:

—Créame, padre: no acabo de ver claro en este Fray Ricardo. Entró demasiado hecho y con malos resabios. Siempre oculta algo, no es de los que se entregan. Trata de singularizarse; se cree superior a los demás y desdeña a sus compañeros. Le molesta más la simplicidad virtuosa que el ingenio maligno. Ha llegado a confesarme que cree a los tontos peores que los malos. Le entusiasman los santos más singulares y más rigurosos, pero no creo que sea para imitarlos. Es más bien, me parece, por literatura. La vida de nuestro hermano el Beato Enrique Susón hace sus delicias; pero me temo que no es sino para convertirla en materia oratoria...

—¡En materia oratoria la vida de Susón...! —exclamó el Padre Prior, que pasaba por un gran orador en la orden de ellos.

—Sí, nuestro Fray Ricardo se siente orador, y su vocación no es sino vocación oratoria. Y de oratoria sagrada, que es la que estima más apropiada a la índole de sus talentos. Sueña con los tiempos oratorios de un Savonarola, de un Montsabré, de un Laccordaire... ¿Quién sabe? Acaso más. Esa revelación evangélica que cuenta haber tenido, la del "Id y predicar la buena nueva", le atrae, no por la buena nueva, ni por el Evangelio mismo, sino por la predicación...

—¡Padre Pedro! ¡Padre Pedro! —exclamó el Padre Prior, reconvientivamente.

—¡Ay, Padre Luis! Mire que soy perro viejo en mi oficio... Que han pasado ya muchos novicios por

mí... Que tuve siempre cierta afición, acaso excesiva, a estos estudios psicológicos...

—¡Hum! ¡Hum! Esto me huele a...

—Sí, lo entiendo, Padre Prior; pero, créame, algo sé de vocaciones. Y la de este mozo, Dios quiera que me engañe, pero me parece que no es vocación de religioso, sino de predicador. Y acaso de algo más...

—¿Cómo, cómo? Padre Maestro, ¿qué es eso? ¿Qué quiere decir?

—¡Vocación... vamos... de obispo!

—¿Lo cree usted?

—¡Que si lo creo! Este mozo es en el fondo egoísta. Acaso hizo lo que hizo con... pues... con la pobre muchacha aquella a la que engañó, acaso eso no fué sino egoísmo. Después de aquel desengaño, o lo que fuese, se nos vino acá un poco por romanticismo y otro poco por deseo de lucirse...

—¡Lucirse de fraile! —exclamó el Padre Prior, soltando la más franca de las risas, que hizo ver su hermosa dentadura—. ¡Lucirse de fraile! ¡Alabado sea Dios! ¡Qué cosas se le ocurren, Padre Pedro!

—Sí, lucirse de fraile he dicho, y no me retracto. Usted, Padre Luis, y yo no nos lucimos, pero en los tiempos que corren, y para caracteres como el de nuestro novicio Fray Ricardo, el hacerse fraile es algo así como un desafío al mundo y como una de las más románticas singularidades. Además, la ambición...

—¡Ambición!

—¡Ambición, sí! Hay puestos, hay honores, hay glorias que desde aquí, desde el convento, mejor que desde otro sitio cualquiera, se alcanzan. Y yo creo que este mozo tiene puesta su mira muy alto... No hablemos de esto. Y luego no será el primero a quien la vocación teatral, obrando sobre ciertos desengaños y sobre un fondo de religiosidad, no lo niego, ¿cómo he de negarlo?, le haya llevado al claustro. Recuerde

usted, Padre, a aquel Fray Rodrigo, el carmelita, que tanto se distinguía como actor en los teatros caseros de la aristocracia, y que en vez de irse a las tablas se fué a un convento...

—Sí, y ahora, fuera ya del convento, anda inventando una religión nueva, con hábito...

—¡Siempre cómico! Y éste, nuestro Fray Ricardo, lleva también un comediante dentro. Sólo que espera acabar haciendo papel de protagonista, con una mitra, o quién sabe; acaso suben más sus sueños...

—¿Qué, qué? Diga, Padre, diga.

—¡Nada, no, nada! Esto me parece que es ya murmurar.

—Hace tiempo que me viene pareciendo eso.

—Pero, en fin, Padre Prior, yo creo de mi deber darle estos informes. Este mozo cree que nuestro traje viste mucho. Y hasta sospecho que se tiene por guapo y quiere lucirse con el hábito blanco, desde el púlpito.

—¡Qué malicioso es usted, Padre Pedro...!

—Perro viejo, Padre Prior, perro viejo... —“Y que no llegará ya a obispo”, pensó entre sí el Padre Prior, que se había también despedido de tal esperanza.

VII

¡ Si hubiese oído la pobre Liduvina este coloquio entre el Padre Prior y el Padre Maestro de novicios!

Pero Liduvina, que había esperado a su Ricardo, cuando éste entró en el claustro, ella también, con los ojos secos y el corazón desolado, fué a enterrarse en un convento. Pensó hacerlo en una orden de enseñanza para inculcar sutilmente en las educandas el asco y el desprecio que hacia el hombre, egoísta y cobarde, sentía. Mas ¿ para qué exponerse así a que se le mostrase el corazón al desnudo? ¿ Para qué ir a exacerbar sus dolores dándoles pábulo de venganza? No; era mejor profesar en una orden contemplativa, de recojimiento, silencio, penitencia y oración; en un monasterio, a cuyas puertas se rompieran los ecos del mundo de fuera. Allí se enterraría en vida, a esperar a la muerte, a la justicia eterna y al amor que sacia.

Fuese a la lejana y escondida villa de Tolviedra, colgada en un repliegue de la brava serranía, y se encerró entre las cuatro paredes de un viejo convento que antaño fué de Benedictinas.

En la huerta había un ciprés, hermano del de las Ursulinas de su ciudad natal, del ciprés de sus mocedades. Y sentada al pie del árbol negro contemplaba los encendidos arreboles del ocaso, recordadi-

zos de otros. Recreábase extrañadamente en aquella triste huerta, su compañera de silencio, la mayor parte de hortalizas, con sólo raras flores mustias, que ella sola regaba; aquella huerta triste, prisionera entre altos muros, jirón de naturaleza enclaustrado también. Desde allí no se veía del resto del mundo más que el cielo; el cielo, que no sufre tapias ni cancelas. Por su azul cruzaban mansamente las nubes con frecuencia, regalándole su sombra; otras veces, alguna paloma que iba aleteando blancamente en busca de la tibieza del nido. Cuando llovía de un mismo dulce manto negro, rendíase el agua a la tierra de afuera y a la de dentro del convento. Por las noches derramaba en las estrellas la mirada de sus ojos negros, o contemplaba a la media luna que, como una navecilla, parecía bogar a toda marcha entre las nubes. A días, colábanse rumores de turbas que pasaban junto a los muros, guitarras, bandurrias y cantos de romería, y un anochecer, apoyada a la tapia, sorprendió su oído, a través de ella, desliz de besos y revoloteo de suspiros rotos. Y ante estos ecos de fuera, soñaba recordando a la anciana de tembloroso vientre que recorría de rodillas y rosario en mano, el viacrucis, en el solitario templo de las lágrimas, y aquel viaje en tren, a lo largo del río de aguas amarillas por la tormenta, entre pinos, olivos y naranjos. Aparecíasele la ciudad del pecado. ¿Del pecado? ¿Pero fué pecado, fué realmente pecado aquello? ¿Es eso el pecado que con tales colores de atracción se nos pinta? Oh, el pecado es la curiosidad, sin duda, no más que la curiosidad. Por curiosidad, por ansia de conocer, pecó Eva. ¡Y por curiosidad siguen pecando sus hijas!

¿Había sido mejor o había sido peor que Ricardo la sacrificase así? No quería saberlo. El hombre es egoísta siempre. Lo que más le dolía era la extraña sonrisa de su hermana, aquella sonrisa que le des-

arrugó el ceño cuando se despidió de ella a la puerta del convento diciéndole: “¡Y ahora, que seas feliz!”
¡Qué lodazal el mundo!

Y allí dentro volvió a encontrarlo; el convento era un mundo en pequeño. La ociosidad, la falta de afectaciones de familia, la monotonía de la existencia, exacerbaba ciertas pasiones. Aquella triste paz de los claustros estaba henchida de pequeñas pasiones y celos, de amistades hostiles.

Una vez al año pasaba por la calle a que daban las rejas del convento una procesión de niños, y en ese día, las hermanas y las madres —¿madres? ¡pobrecillas!— se asomaban a la reja a verlos pasar, a echarles flores deshojadas, que fingían ir al santo. De seguro que si les anuncian que iba a entrar en la ciudad Don Juan Tenorio redivivo, no se inquietan tanto en ir a verlo.

Tenía cada una en su celda su niño Jesús, un lindo muñeco al que se vestía y desnudaba y adornaba. Poníanle flores, le besaban, sobre todo a hurtadillas; alguna lo brezaba sobre sus rodillas como a un niño de verdad. Rodeábanle de flores. Una vez que un fotógrafo entró, con permiso del obispo, a sacar la vista de un arco románico que daba sobre el jardín, acudieron las monjas, cada una con su niño Jesús, para que les sacase el retrato.

—¡Quítate de ahí —decía una a otra—; el mío es más lindo, mira qué ojos tiene!

Ludivina miraba en silencio y con el corazón oprimido aquella rivalidad ingenua de madres marradas. ¡Y ella que pudo tener un hijo, pero un hijo verdadero, un hijo vivo, un hijo de carne! ¡Oh, ¿por qué, por qué fué estéril aquella escapatoria? Así, estéril, como fué, resultaba ridícula; tenía razón Ricardo. ¡Pero si hubiese florecido, no! Si hubiese fructificado en un niño, en un hijo del amor. Entonces —pensaba Liduvina—, el amor habría renacido, ¡no!,

se hubiese mostrado; porque ellos se querían, sí, se querían, aunque el egoísmo, la vanidad de Ricardo se empeñase en no reconocerlo. Si hubiesen tenido un hijo, Ricardo no la habría sacrificado a aquella vocación. Vocación ¿de qué? ¡Ah, si la pobre Liduina hubiese oído al Padre Maestro de novicios!

Y pasaba por su mente la visión radiosa de aquel hermanito de rientes ojos azules, en medio de la corona de cabellos de oro. Y se oía llamar de allá, de muy lejos, de las lontananzas íntimas de sus recuerdos de mocedad primera: ¡Ina! ¡Ina! ¡Ina! ¡Qué pronto se fué Ina con aquel ensueño fugitivo de madrugada! ¡Qué pronto se fué también la *nena* de Ricardo! ¡Gracias a Dios que acabaría de irse del todo también pronto. ¿Adónde? A un mundo sin tanto lodo y tanta falsía, sin silencio de madre, sin ceño de hermana, sin egoísmo de novio, sin envidias de compañeras.

Más de una vez, tendida la pobre hermana Liduina al pie de una imagen de la Virgen Madre, le decía: “¡Madre, madre! ¿Por qué no conseguiste del Padre de tu Hijo, de Nuestro Señor Todopoderoso, que mi Ricardo me hubiese hecho madre? ¡Pero no, no... perdóname!” Y se anegaba en lágrimas, queriendo resignarse al ya irrevocable destierro del convento.

En él nutría su tristeza, aquella incurable tristeza que le acompañaría hasta el borde mismo de la tumba. Y heríale por eso profundamente la infantil alegría de sus hermanas de claustro, que por haber leído en libros místicos que el verdadero santo es alegre, fingían un regocijo ruidoso y pueril de risotadas y palmoteos. Era durante las fiestas de Navidad, las del Dios Niño, cuando esta boba alegría, casi de precepto, se daba más libre curso. Era entonces, en la huerta, bailes, entre risas locas y repiqueteo de pande-retas.

—Vamos, Hermana Liduvina, ¿no baila?

Y ella respondía:

—No, soy muy débil de piernas.

Respetaban su tristeza, adivinando, si es que no sabiendo algo, de su origen.

Y seguían su jolgorio, exclamando alguna de vez en cuando: “¡Ay, Jesús mío bendito! ¡Qué contenta vivo!” Y a esto llaman vivir alegre, con la alegría de la santidad.

Y así se le iban los días, todos iguales y todos grises. No olvidaba rezar por Ricardo, para que Dios le iluminase y le perdonase.

VIII

La fama de Fray Ricardo como predicador se extendía ya por la nación toda. Decíase que había renovado los tiempos de oro de la oratoria sagrada española. Era la suya, a la vez que recojida, caliente. El gesto sobrio, la entonación pausada, la exposición metódica y clara, pero por dentro un caudal de fuego contenido. Su unción era una unción inquietadora.

Algunos de los que le oían razonar le achacaban falta de pasión, porque hay majaderos que no saben que nada hay más razonador que la pasión misma. Sus antítesis y paradojas parecían a otros frutos de ingenio, sin advertir que, como en San Agustín el Africano, eran en Fray Ricardo las antítesis y paradojas diamantes, duros y secos, forjados en fragua de abrasadoras pasiones. Como de ordinario sus sermones eran libres de hojarasca, le llamaban frío, confundiendo la frialdad con la sequedad. Y es que la oratoria de Fray Ricardo era seca y ardiente como las arenas del desierto espiritual que su alma, encendida de ambición y de remordimiento, atravesaba.

A las veces, resultaba oscuro, oscuro para los demás y oscuro para sí mismo. Era que andaba buscando sus ideas.

Y hablaba, no a las muchedumbres que le oían, sino

a cada uno de los que formaban parte de ellas; hablaba de alma a alma.

Pero había en su oratoria algo de informe, algo de caótico y algo de fragmentario. Y nada, absolutamente nada de abogacía en ella. Pocos, muy pocos silogismos; parábolas, metáforas y paradojas como en el Evangelio y transiciones bruscas, verdaderos saltos.

—El caso es que, sin ser propiamente un orador, embelesa, decía algún pedante.

Solía hablar de los problemas llamados del día, de la decadencia de la fe, de la lucha entre ésta y la razón, entre la religión y la ciencia, de cuestiones sociales, del egoísmo de pobres y de ricos, de la falta de caridad y, sobre todo, de ultratumba. Cuando hablaba del amor parecía trasfigurarse.

Indicábasele ya para obispo. Pero, a pesar de su fama toda, a pesar de que su conducta era intachable, algo extraño pesaba sobre él. No acababa de hacerse simpático a los que le trataban, no acababa de ganarse el corazón de las muchedumbres que le oían embelesadas.

Las mujeres, sobre todo, sentían al oírle algo que a la vez que las fascinaba, subyugándolas, hacía que ante él temblasen. Adivinaban algo dolorosamente secreto en sus palabras ardientes. En especial oyéndole hablar de algunos de sus temas favoritos, el de la tragedia del Paraíso cuando Eva tentó a Adán, haciéndole probar del fruto prohibido del árbol de la ciencia del bien y del mal, y fueron arrojados del jardín de la inocencia y quedó guardando su puerta un arcángel con una espada de fuego que iluminaba en rojor sus alas. O la tragedia de Sansón y Dalila. Y es que en sus palabras casi nunca había consuelo, sino dolorosas ansias. Y algo de rudo y de desesperado.

Alguna vez, es cierto, su voz lloraba y como si suplicase compasión de sus oyentes. Sentíase enton-

ces el forcejeo de un alma presa desconyuntándose en contorsiones para romper sus ligaduras. Pero al punto se recojía y como contraíase, y entonces eran sus conminaciones más ásperas, sus profecías más recias.

Aquel predicador tormentoso no era para nuestras pobres almas heridas, que van al templo en busca de bizmas narcóticas y no de irritadores cauterios. Y no era querido, no; no era querido. En vano alguna vez trataba de ablandarse. El adusto profeta estaba condenado a la soledad.

Y él, a solas, sintiéndose solo, se decía: "Sí; es el castigo de Dios por haber dejado a Liduvina, por haberla sacrificado a mi ambición. Sí, ahora lo veo claro; creía que una mujer, una familia, serían peso y estorbo a mis ensueños de gloria". Aunque estaba solo cerraba los ojos, porque no quería ver, en lontananza, la sombra de una tiara. "No soy sino un egoísta —proseguía diciéndose—, un egoísta; he buscado el escenario que mejor se adapta a mis facultades histriónicas. ¡No he pensado más que en mí!"

Por fin, le llegó la coyuntura que en secreto más ambicionaba, la de poner a prueba su vocación. Y es que le llamaron a predicar al convento de las Madres de la villa de Tolviédra.

Desde que lo supo, apenas dormía. No se lo dejaba el corazón. Y gracias que el mundo, la gente, o mejor dicho el público, no sabía el nudo que con aquel convento le ataba. Era ya un secreto para casi todos. Ahora, ahora iba a darse un espectáculo único y para ellos dos solos; ahora iba a hablar de corazón a corazón, en el secreto de una muchedumbre atónita y embebecida, con la fatídica compañera de su íntimo destino; ahora iba a confesarse a ella delante de todos y sin que nadie lo advirtiese; ahora iba a vencer un trance único en los anales de la oratoria cristiana, seguramente único. ¡Si supieran aquellos pobres devotos la escena del fatídico drama que allí se represen-

taba! El cómico del apostolado sentíase en un transporte enloquecedor.

Y llegó el día.

El templo estaba rebotante de gente ansiosa de oír al predicador famoso. Habían acudido de los pueblecillos comarcanos y hasta de la capital de la provincia. El altar parecía un ascua de oro. Dentro de la cortina que detrás de las rejas velaba el coro, adivinábase una vida de recojimiento y de éxtasis. De cuando en cuando, salía alguna tos perdida.

Subió Fray Ricardo pausadamente al púlpito, sacó un pañuelo y se enjugó con él la frente. El ancha manga blanca del hábito le cubrió como un ala, un momento, el rostro. Paseó su mirada por el concurso y la fijó un instante en la encortinada reja del coro. Se arrodilló a rezar la salutación angélica, apoyando la frente en las dos manos, cojidas al antepecho del púlpito. La tonsura brillaba a la luz de los cirios del altar. Levantóse; sonaron algunas toses aisladas; rumor de faldas. Quedó todo luego en un silencio vivo.

Algo desusado le ocurría al predicador. Titubeaba, se repetía, deteníase a las veces, no logrando ocultar un extraño desasosiego. Pero fué poco a poco adueñándose de sí mismo, se le afirmó la voz y el gesto y empezó a rodar su palabra como un río de fuego sin llamas.

Los devotos oyentes contenían la respiración. Un ambiente de trágico misterio henchía el recinto del templo. Adivinábase algo solemne y único. No era un hombre, era el corazón humano el que hablaba. Y hablaba del amor, del amor divino. Y también del humano.

Cada uno de los que le oían sentíase arrastrado a las honduras del espíritu, a las entrañas de lo inconcesable. Aquella voz ardía.

Hablaba del amor que nos envuelve y domina cuando más lejos de él nos creemos.

Y decía:

“¡Esperar al Amor! ¡Sólo le espera el que ya le tiene dentro! Creemos abrazar su sombra, mientras él, el Amor, invisible a nuestros ojos, nos abraza y nos oprime. Cuando creemos que murió en nosotros, suele ser que habíamos muerto en él. Y luego despierta cuando el dolor le llama. Porque no se ama de veras sino después que el corazón del amante se remejió en almirez de angustia con el corazón del amado. Es el amor pasión coparticipada, es compasión, es dolor común. Vivimos de él sin percatarnos de ello, como no nos damos cuenta de vivir del aire hasta los momentos de congojoso ahogo. ¡Esperar al Amor! Sólo espera al Amor, sólo le llama el que le tiene dentro de sí, el que de su sangre, aun sin saberlo, vive. Es el agua soterraña la que aviva la sequía. Sentimos a las veces sequedades abrasadoras, como las del campo desierto que se resquebraja de sed mientras ruedan sueltas sobre su haz las hojas ahornagadas por el bochorno, y entretanto en las honduras de ese campo mismo, por debajo de las raíces de su muerto verdor, corre sobre la roca de sustento el manantial de las aguas del cielo avivadoras. Y es el rumor de esas aguas profundas el que se funde al rumor de las hojas secas. Y llega un punto en que la reseca tierra sedienta se abre, y brotan a su sobrehaz en surtidor las ocultas aguas. Así es el amor.

”Pero es el egoísmo, hermanas y hermanos míos, es el triste y fiero amor propio el que nos ciega para no ver al Amor que nos abraza y envuelve, para no sentirle. Queremos robarle algo, no entregarnos por entero a él, y el Amor nos quiere y nos reclama enteros. Queremos que sea El nuestro, que se rinda a nuestros locos deseos, a la rebusca de nuestro per-

sonal brillo, y El, el Amor, el Amor encarnado y humanado, quiere que seamos suyos, suyos por entero y sólo suyos. ¡Y qué pronto nos rendimos! ¡Al vernos al pie de la cuesta! Y ¿por qué nos rendimos? Por las más tristes razones —¡razones, sí!, miserables razones—, ¡por miedo al ridículo, acaso! ¡No por algo peor, hermanas y hermanos míos! ¡Qué torpe, qué egoísta, qué mezquino es el hombre! ¡Perdón...!”

— Al llegar a esta palabra, que saltó como un grito desgarrado de las entrañas, la voz de Fray Ricardo, que, como río de fuego sin llama, iba rodando sobre el silencio vivo del devoto auditorio, se vió cortada por el desgarrón de un sollozo que venía de detrás de la reja encortinada del coro. Hasta las llamas de los cirios del altar parecieron estremecerse al choque de fusión de aquellos dos gritos del alma. Fray Ricardo se trasmudó, primero, como la blanca cera de los cirios del altar. Después se le encendió el rostro como el de sus llamas; miró al vacío, dobló la cabeza sobre el pecho, se cubrió los ojos con las manos, que apenas asomaban temblorosas de sus aladas mangas blancas, y estalló a llorar entre sollozos comprimidos que se fundieron con los que del velado coro salían. Un momento espesóse aún más el silencio de la muchedumbre atónita; rompieron luego llantos, arrodillóse el predicador. Después se dispersaron los oyentes poco a poco.

Durante días y aun meses no se habló en Tolviédra, y aun fuera de ella, sino de aquel singular suceso. Y los que lo presenciaron lo recordaban después durante su vida toda.

Parecíales que en el momento de ocurrir el estallido del misterio iba diciendo el predicador en frases rotas y conceptuosas enigmas extraños. Más adelante llegó a saberse, o entresaberse, por lo menos, algo de lo que había habido por debajo, algo del rumor

del fuego soterráneo que se unió al rumor de las aguas de fuera, y con ello empezaron los más avisados a penetrar en lo que había sido la oración de Fray Ricardo.

El y ella, Fray Ricardo y Sor Liduvina, sintiéronse más presos del destino que cuando no los separaba más que la reja de la casona del callejón de las Ursulinas. Al abrazarse y fundirse en uno sus sollozos, fundiéronse sus corazones, cayéronseles como abrasadas vestiduras, y quedó al desnudo y descubierto el amor, que desde aquella triste fuga les había sustentado las sendas soledades.

Y desde aquel día...

Salamanca, noviembre de 1911.

VARIOS PROLOGOS Y EPILOGOS*

* Nos permitimos recordar al lector que en el tomo VII de esta edición de *Obras Completas*, figuran ya otros cuarenta y siete a libros propios y ajenos. (N. del E.)

EPILOGO AL LIBRO DE W. E. RETANA,
"VIDA Y ESCRITOS DEL DR. JOSE RIZAL",
MADRID, 1907

RIZAL

Acabo de leer por segunda vez la *Vida y escritos del doctor Rizal*, de W. E. Retana, y cierro su lectura con un tumulto de amargas reflexiones en mi espíritu, tumulto del que emerge una figura luminosa, la de Rizal. Un hombre henchido de destinos, un alma heroica, el ídolo hoy de un pueblo que ha de jugar un día, no me cabe duda de ello, un fecundo papel en la civilización humana.

¿Quién era este hombre?

I

EL HOMBRE

Con un íntimo interés recorría yo en el libro de Retana aquel diario que Rizal llevó en Madrid siendo estudiante. Bajo sus escuetas anotaciones palpita un alma soñadora tanto o más que en las ampliaciones retóricas de los personajes de ficción en que encarnó más tarde su espíritu tejido de esperanzas.

Rizal estudió Filosofía y Letras en Madrid por los mismos años en que estudiaba yo en la misma Facultad, aunque él estaba acabándola cuando yo la empezaba. Debí de haber visto más de una vez al tagalo en los vulgarísimos claustros de la Universidad Cen-

tral, debí de haberme cruzado más de una vez con él mientras soñábamos, Rizal en sus Filipinas y yo en mi Vasconia.

En su diario no olvida hacer constar su asistencia a la cátedra de griego, a la que pareció aficionarse y en la que obtuvo la primera calificación. No lo extraño. Rizal no se aficionó al griego precisamente, puedo asegurarlo: Rizal se aficionó a don Lázaro Bardón, nuestro venerable maestro, como me aficioné yo. En el *Noñ me tangere* hay dos toques que proceden de don Lázaro. Uno de ellos es el traducir el principio del *Gloria* como Bardón lo traducía: "Gloria a Dios en las alturas; en la tierra, paz; entre los hombres, buena voluntad". Don Lázaro fué uno de los cariños de Rizal; lo aseguro yo, que fuí discípulo de don Lázaro y que he leído el diario y las obras de Rizal.

Y lo merecía aquel nobilísimo y rudo maragato, aquella alma de niño, aquel santo varón que fué don Lázaro, cura secularizado. ¡Si todos los españoles que conoció Rizal hubieran sido como don Lázaro...!

En aquellos claustros de la Universidad Central debimos de cruzarnos, digo, el tagalo que soñaba en sus Filipinas, y yo, el vizcaíno, que soñaba en mi Vasconia. Románticos ambos.

Tiene razón Retana al decir que Rizal fué siempre un romántico, entendiéndose por esto un soñador, un idealista, un poeta en fin. Sí, un romántico, como lo son todos los filipinos, según el señor Taviel de Andrade.

Ni fué toda su vida otra cosa que un soñador impenitente, un poeta. Y no precisamente en las composiciones rítmicas en que trató de verter la poesía de su alma, sino en sus obras todas, en su vida sobre todo.

Amó a su patria, Filipinas, con poesía, con religiosidad. Hizo una religión de su patriotismo, y de

esto hablaré luego. Y amó a España con poesía, con religiosidad también. Y esto hizo que le llevaran a la muerte los que no saben quererla ni con poesía ni con religión.

“Quijote oriental”, le llama una vez Retana, y está así bien llamado. Pero fué un Quijote doblado de un Hamlet; fué un Quijote del pensamiento, a quien repugnaban las impurezas de la realidad.

Sus hazañas fueron sus libros, sus escritos; su heroísmo fué el heroísmo del escritor. Pero entiéndase bien que no del escritor profesional, no del que piensa o siente para escribir, sino del hombre henchido de amores que escribe porque ha pensado o sentido. Y es muy grande la diferencia —sobre que llamó Schopenhauer la atención— de pensar para escribir o escribir porque se ha pensado.

Rizal era un poeta, un héroe del pensamiento y no de la acción en cuanto es acción el pensamiento, el verbo, que era ya en el principio, era con Dios y era Dios mismo, y por quien fueron hechas las cosas todas según el Evangelio.

Dice Retana que cuando, de vuelta Rizal a Manila en 1892, se metió en política, fundando la *Liga*, el “místico lirista” se convirtió en trabajador de prosa, y el *pendant* de Tolstoi en un *pendant* de Becerra. Quizás con ello prestó mayor servicio a la causa filipina; pero su figura se amengua, añade. Y el señor Santos le sale al paso a Retana con unas consideraciones que el lector puede leer en la nota (312), página 252 de la presente obra.

Los héroes del pensamiento no son dueños de su acción; el viento del Espíritu les lleva adonde ellos no pensaban ir. Para dominar los actos externos de la propia vida, es muy conveniente una cierta pobreza imaginativa, y, por otra parte, los grandes valerosos del pensamiento, los espíritus arrojados en forjar ideas y apurarlas en sus consecuencias ideales y

teóricas, rara vez son hombres de voluntad enérgica para los actos externos de la vida. Galileo, tan heroico en el pensar, fué débil ante el Santo Oficio. Y así es lo corriente y muy verdadera la psicología del maestro de *Le Disciple*, de Bourget. Estúdiense, si no, la vida de Spinoza, la de Kant, la de tantos otros pensadores heroicos.

Rizal, el soñador valiente, me resulta una voluntad débil e irresoluta para la acción y la vida. Su retraimiento, su timidez, atestiguada cien veces, su vergonzosidad, no son más que una forma de esa disposición hamletiana. Para haber sido un revolucionario práctico le habría hecho falta la mentalidad simple de un Andrés Bonifacio. Fué, creo, un vergonzoso y un dubitativo.

Y estos héroes interiores, estos grandes conquistadores del mundo íntimo, cuando la acción les arrastra, aparecen héroes también, héroes por fuerza, de la acción. Leed sin prejuicio la vida de Lutero, de aquel gigante del corazón, que nunca pudo saber adónde le arrastraba su sino. Era un instrumento de la Providencia, como lo fué Rizal.

Rizal previó su fin, su fin glorioso y trágico; pero lo previó pasivamente, como el protagonista de una tragedia griega. No fué a él, sino que se sintió a él arrastrado. Y pudo decir: "¡Hágase, Señor, tu voluntad y no la mía!"

Es la historia misma de tantos hombres providenciales que cumplieron su destino sin habérselo propuesto, y que, encerrados en sí, construyendo sus sueños para dárselos a los demás como consuelo y esperanza, resultaron caudillos.

Dice en alguna parte Retana que Rizal fué un místico. Admitámoslo. Sí, fué un místico, y como tantos místicos, desde su torre de estilita, con los ojos en el cielo y los brazos en alto, guió a su pueblo a la lucha y a la vida.

Rizal fué un escritor, o digamos más bien, hombre que escribía lo que pensaba y sentía. Y como escritor es como hizo su obra.

II

EL ESCRITOR

En este libro se hallarán juicios de Rizal como escritor; en él se le examina como literato.

Hay que hacer notar ante todo, y Retana no lo omite, que Rizal escribió sus obras en castellano, y que el castellano no era su lenguaje nativo materno, o, por lo menos, que no era el lenguaje indígena y natural de su pueblo. El castellano es en Filipinas, como lo es en mi país vasco, un lenguaje adventicio y de reciente implantación, y supongo que hasta los que lo han tenido allí como idioma de cuna, como lengua que que recibieron las caricias de su madre y en que aprendieron a rezar, no han podido recibirlo con raíces.

Juzgo por mí mismo. Yo aprendí a balbucir en castellano, y en castellano se hablaba en mi casa, pero castellano de Bilbao, es decir, un castellano pobre y tímido, un castellano en mantillas, no pocas veces una mala traducción del vascuence. Y los que habiéndolo aprendido así tenemos luego que servirnos de él para expresar lo que hemos pensado y sentido, nos vemos forzados a remodelarlo, a hacernos con esfuerzo una lengua. Y esto, que es en cierto respecto nuestro flaco como escritores, es a la vez nuestro fuerte.

Porque nuestra lengua no es un *caput mortuum*, no es algo que hemos recibido pasivamente, no es una rutina, sino que es algo vivo y palpitante, algo

en que se ve nuestro forcejeo. Nuestras palabras son palabras vivas; resucitamos las muertas y animamos de nueva vida a las que la tenían lánguida. Heñimos nuestra lengua, nuestra por derecho de conquista, con nuestro corazón y nuestro cerebro.

Retana aplica a Rizal la tan conocida distinción entre lenguaje y estilo, y la clarísima doctrina de que se puede tener un estilo propio y fuerte o amplio con un lenguaje defectuoso, y, por el contrario, ser correctísimo y atildadísimo en la dicción, careciendo en absoluto de estilo propio.

La distinción se ha hecho mil veces; pero no llegan a penetrar en ella estos bárbaros que piensan en castellano por herencia y rutina, y que andan a vueltas con la gramática y con el desaliño. Su extremada pobreza espiritual les impide sentir la distinción. Hay que dejarlos. Toda su miserable literatura se hundirá en el olvido, y dentro de poco nadie se acordará de sus bárbaros remedos del lenguaje del siglo XVII o XVI, nadie tendrá en cuenta sus fatigadas y fatigosas vaciedades sonoras.

El estilo de Rizal es, por lo común, blando, ondulante, sinuoso, sin rigideces ni esquinas, pecando, si de algo, de difuso. Es un estilo oratorio y es un estilo hamletiano, lleno de indecisiones en medio de la firmeza de pensamiento central, lleno de conceptuosidades. No es el estilo de un dogmático.

Vertió, como Platón, sus ideas en diálogos, pues no otra cosa sino diálogos sociológicos, y a las veces filosóficos, son sus novelas. Necesitaba de más de un personaje para mostrar la multiplicidad de su espíritu. Dice Retana que Rizal es el Ybarra y no el Elías de *Noli me tangere*, y yo creo que es uno y otro, y que lo es cuando se contradicen. Porque Rizal fué un espíritu de contradicciones, un alma que temía la revolución, ansiándola en lo íntimo de sí, un hombre que confiaba y desconfiaba a la vez en sus

paisanos y hermanos de raza, que los creía los más capaces y los menos capaces —los más capaces cuando se miraba a sí, que era de su sangre, y los más incapaces cuando miraba a otros—. Rizal fué un hombre que osciló entre el temor y la esperanza, entre la fe y la desesperación. Y todas estas contradicciones las unía en haz su amor ardiente, su amor poético, su amor, hecho de ensueños, a su patria adorada, a su región del sol querida, perla del mar de Oriente, su perdido edén (1).

Este Quijote-Hamlet tagalo encontró en un afecto profundísimo, en una pasión verdaderamente religiosa —pues religioso fué, como diré más adelante, su culto a su patria, Filipinas—, el foco de sus contradicciones y el fin de su entusiasmo por la cultura. Quería la cultura; pero la quería para su pueblo, para redimirlo y ensalzarlo. Su tema constante fué el de hacer a los filipinos cultos e ilustrados, hacerlos hombres completos. Y le repugnaba la revolución, porque temía que pusiera en peligro la obra de la cultura. Y, sin embargo de temerla, tal vez la deseaba a su pesar.

Rizal, alma profundamente religiosa, sentía bien que la libertad no es un fin, sino un medio; que no basta que un hombre o un pueblo quiera ser libre si no se forma una idea —un ideal más bien— del empleo que de esa libertad ha de hacer luego.

Rizal no era partidario de la independencia de Filipinas; esto resulta claro de sus escritos todos. Y no lo era por no creer a su patria capacitada para la nacionalidad independiente, por estimar que necesitaba todavía el patronato de España y que ésta siguiera amparándola —o que la amparara más bien— hasta que llegase a su edad de emancipación. Pensa-

¹ Acaso haya muchos filipinos que ignoren que Tennyson, en su poesía "A Ulises" (*To Ulysses*), llamó a Filipinas *oriental-eden-isles*.

miento que vieron muy bien los que le persiguieron, aquellos degraciados españoles que no se formaron jamás noción humana de lo que debe ser una metrópoli y que estimaron siempre las colonias como una finca, poblada de indígenas a modo de animales domésticos, que hay que explotar.

Y ¡cómo la explotaban! ¡Con qué desprecio al español filipino, al compatriota colonial! Este desprecio, más bien que opresiones y vejaciones de otra clase, ese bárbaro y anticristiano desprecio lo llevó siempre Rizal en su alma como una espina. Sintió en sí todas las humillaciones de su raza. Fué un símbolo de ésta.

III

EL TAGALO

Rizal fué, en efecto, un *símbolo*, en el sentido etimológico y primitivo de este vocablo; es decir, un compendio, un resumen de su raza. Y como todo hombre que llega a simbolizar, a compendiar un pueblo, uno de los pocos hombres representativos de la humanidad en general.

Se comprende que Rizal sea hoy el ídolo, el santo de los malayos filipinos. Es un hombre que parece decirles: "Podéis llegar hasta mí; podéis ser lo que fuí yo pues que sois carne de mi carne y sangre de mi sangre".

Dicen los protestantes unitarios, es decir, aquellos que no admiten el dogma de la Trinidad ni el de la divinidad de Jesucristo, que el creer a Jesús un puro hombre y no más que un hombre, un hombre como los demás, aunque aquel en quien se dió más viva y más clara la conciencia de la filialidad

respecto a Dios; que el creer esto es una creencia mucho más piadosa y consoladora que la de creer al Cristo un Dios-hombre, la segunda persona de la Trinidad encarnada, porque, si Cristo fué hombre, cabe que lleguemos los demás hombres adonde él llegó; pero, si fué un Dios, se nos hace imposible el igualarle.

Y he leído en un escritor mejicano que la vida y la obra del gran indio Benito Juárez ha sido un ejemplo y una redención para muchos indios mejicanos, que han visto a uno de los suyos, de pura sangre americana, llegar a encarnar en un momento a la patria, ser su conciencia viva y llevar en su alma estoica y religiosa —religiosamente estoica— los destinos de ella. Muchos de los blancos y de los mestizos que rodeaban a Juárez podrían haber tenido, y tuvieron algunos, más inteligencia y más ilustración que él; pero ninguno tuvo un corazón tan bien templado y un sentimiento tan profundo y tan religioso de la patria como aquel abogado indígena, de pura sangre americana, que no aprendió el castellano sino ya talludito; y que, al perder la fe en los dogmas católicos en que su pariente el cura le educara, trasladó esa fe a los principios de derecho que aprendió en las aulas para aplicarlos a su patria, Méjico, sentida como un poder divino.

En las aulas también es donde Rizal cobró su conciencia de tagalo; en las aulas, en que le aleccionaron blancos incomprensivos, desdeñosos y arrogantes. Es él mismo quien en el capítulo XIV, "Una casa de estudiantes", de su novela *El Filibusterismo*, nos dice: "Las barreras que la política establece entre las razas desaparecen en las aulas como derretidas al calor de la ciencia y de la juventud". Y es lo que anheló para su patria: ciencia y juventud —juventud, no niñez— que derritieran las barreras entre las razas.

Estas barreras, y más aún que las legales las establecidas por las costumbres, atormentaron el alma generosa de Rizal. La conciencia de su propia raza, conciencia que debía a su superioridad personal, fecundada por la educación, esa conciencia lo fué de dolor. Con hondo, con hondísimo sentido poético pudo llamar a Filipinas en su último canto, el de despedida: *¡Mi patria idolatrada, dolor de mis dolores!* Sí, su patria fué su conciencia, porque en él cobró Filipinas conciencia de sí, y esta conciencia de su patria fué su dolor. En él sufrió su raza, y en él, Cristo de ella, se redimió sufriendo.

Rizal tuvo que sufrir la petulante brutalidad del blanco, para la cual no hay más palabra que una palabra griega: *αυθαδία* *authadía*. La cual significa la complacencia que uno siente de sí mismo, la satisfacción de ser quien es, el recrearse en sí propio, y luego, en sentido corriente, arrogancia, insolencia. Y esto es el blanco: arrogante, insolente, *authádico*. Y arrogante por incomprensión del alma de los demás, por *asimpatía*, es decir, por incapacidad de entrar en las almas de los otros y ver y sentir el mundo como ellos lo ven y lo sienten.

Sería curiosísimo hacer una revista de todas las tonterías y todos los desatinos que hemos inventado los hombres de la raza blanca o caucásica para fundamentar nuestra pretensión a la superioridad nativa y originaria sobre las demás razas. Aquí entrarían desde fantasías bíblicas hasta fantasías pseudodarwinianas, sin olvidar lo del dólico-rubio y otras ridiculeces análogas. Cualidad que nos distingue es un privilegio o una ventaja, aquella de que carecemos es un defecto. Y cuando nos encontramos con un caso como el reciente del Japón, no sabemos por dónde salir.

Rizal tuvo esta preocupación etnológica, y en las páginas 137 y 138 de este libro pueden leerse sus

conclusiones a tal respecto. Y en diferentes ocasiones, sobre todo en sus anotaciones al libro *Sucesos de las Islas Filipinas*, del doctor Antonio de Morga, puede verse cómo trató de sincerar a sus paisanos de los cargos que el blanco les hacía.

En la página 23 de este libro habrá visto el lector lo que el profesor Blumentritt cuenta respecto a que Rizal ya desde pequeño se encontraba grandemente resentido por verse tratado por los españoles con cierto menoscabo, sólo por ser indio. Las manifestaciones de Blumentritt al respecto no tienen desperdicio.

Para casi todos los españoles que han pasado por Filipinas, el indio es un pequeño niño que jamás llega a la mayor edad. Recordemos que los graves sacerdotes egipcios consideraban a los griegos como unos niños, y reflexiónese en sí nuestros españoles no hacían allí, a lo sumo, el papel de egipcios de la decadencia entre griegos incipientes, griegos en la infancia social.

Otros hablan del servilismo del indio y a este respecto sólo se me ocurre considerar lo que pasa aquí, en la Península, en que se considera como los más serviles a los nativos de cierta región, siendo éstos los que tienen acaso más desarrollado el sentimiento de la libertad y la dignidad interiores. Un barrendero con su escoba por las calles, un aguador con su cuba, puede tener y suele tener más fino sentimiento de su dignidad y su independencia que el hidalgo hambrón que le desdeña y anda solicitando empleos o mercedes. El servilismo suele vestirse aquí con arrogante ropilla de hidalgo, y el mendigo insolente que llevamos dentro se emboza en su arrogancia. Nuestra literatura picaresca nos dice mucho al respecto.

Rizal tenía un fino sentido de las jerarquías sociales, no olvidaba jamás el tratamiento que a cada uno

se le debía. Es interesantísimo lo que cuenta Retana de que en las recepciones oficiales en Dapitán saludaba a los presentes por orden de jerarquía; pero en las reuniones familiares, primero lo hacía a las señoras, aun siendo indias. Esto, que es un rasgo a la japonesa, no eran capaces de apreciarlo en todo su valor los oficiales, insolentes con sus subordinados y rastrosos con sus superiores, o los frailes zafios, hartos de borona o de centeno en su tierra, que tu-teaban a todo indio.

“Aquí viene lo más perdido de la Península, y si llega uno bueno, pronto le corrompe el país”, dice un personaje de *Noli me tangere*. No discutiré la mayor o menor exactitud de esa afirmación —afirmación que por injusta que sea, se ha formulado mil veces en España—; pero ¿qué españoles debió de conocer Rizal en Filipinas! Y, sobre todo, ¿qué frailes! Porque los frailes se reclutan aquí, por lo general, entre las clases más incultas, entre las más zafias y más rústicas. Dejan la esteva o la laya para entrar en un convento; les atusan allí el pelo de la dehesa con latín bárbaro y escolástica indigesta, y se encuentran luego tan rústicos e incultos como cuando entraron, convertidos en padres y objeto de la veneración y el respeto de no pocas gentes. ¿No ha de desarrollárseles la *authadía*, la soberbia gratuita? Trasládesele a un hombre en estas condiciones a un país como Filipinas; pongásele entre sencillos indios tímidos, ignorantes y fanatizados, y dígase lo que tiene que resultar.

En cierta ocasión no pude resistir las insolencias petulantes de un escocés, y encarándome con él le dije: “Antes de pasar adelante permítame una observación: Usted reconocerá conmigo que, por ser Inglaterra tomada en conjunto y como nación más adelantada y culta que Portugal o Albania, no puede tolerarse que el más bruto y el más inculto de los in-

gleses se crea superior al más inteligente y culto de los portugueses o albaneses, ¿no es así?" Y como el hombre asintiera, concluí: "Pues bien; usted figura en Inglaterra, por las pruebas que hoy está dando, en lo más bajo de la escala de cultura, y yo en España, lo digo con la modestia que me caracteriza, en lo más alto de ella; de modo que hemos concluído, porque de mí a usted hay más distancia que de España a Inglaterra, sólo que en orden inverso". Y esto creo que pudieron decir no pocos indios y *mesticillos vulgares* a los graves y cogolludos padres que los desdeñaban.

Léase en la página 35 de este libro cómo Rizal estuvo en 1880 por primera vez en el palacio de Malacañang por haber sido atropellado y herido en una noche oscura por la Guardia civil, porque pasó de delante de un bulto y no saludó, y el bulto resultó ser el teniente que mandaba el destacamento. Y relaciónese este suceso con la traducción que hizo Rizal más tarde al tagalo del drama *Guillermo Tell*, de Schiller, en que se apresa a Tell por no haber saludado al bastón a que coronaba el sombrero del tirano Gessler.

Todas estas humillaciones herían aquella alma sensible y delicadísima de poeta; no podía sufrir las brutalidades del blanco zafio y nada soñador, de los Sansones Carrascos que por allá caían, de aquellos duros españoles heñidos con garbanzo o con borona.

Y todo el sueño de Rizal fué redimir, emancipar el alma, no el cuerpo, de su patria. ¡Todo por Filipinas! Escribía al P. Pastells, jesuíta, a propósito de la causa a cuya defensa dedicó sus talentos: "La caña, al nacer en este suelo, viene para sostener chozas de nipa y no las pesadas moles de los edificios de Europa". Pensamiento delicadísimo, cuyo alcance todo dudo mucho que comprendiera el P. Pastells ni nin-

gún otro jesuita español. Y éstos eran allí de lo mejorcito...

Rizal no pensó nunca sino en Filipinas; pero tampoco Jesús quiso salir nunca de Judea, y dijo a la cananea que había sido enviado para las ovejas perdidas del reino de Israel tan sólo. Y de aquel rincón del mundo, en el que nació y murió, irradió su doctrina a todo el orbe.

Rizal, la conciencia viva filipina, soñó una antigua civilización tagala. Es un espejismo natural; es el espejismo que ha producido la leyenda del Paraíso. Lo mismo ha pasado en mi tierra vasca, donde también se soñó en una antigua civilización euscalduna, en un patriarca Aitor y en toda una fantástica prehistoria dibujada en nubes. Hasta han llegado a decir que nuestros remotos abuelos adoraron la cruz antes de la venida de Cristo. Pura poesía.

En esta poesía mecí yo los ensueños de mi adolescencia, y en ella los meció aquel hombre singular, todo poeta, que se llamó Sabino Arana, y para el cual no ha llegado aún la hora del completo reconocimiento. En Madrid, en ese horrible Madrid, en cuyas clases voceras se cifra y compendia toda la incomprensión española, se le tomó a broma o a rabia, se le desdeñó sin conocerle o se le insultó. Ninguno de los desdichados folicularios que sobre él escribieron algo conocía su obra, y menos su espíritu.

Y saco a colación a Sabino Arana, alma ardiente y poética y soñadora, porque tiene un íntimo parentesco con Rizal, y como Rizal murió incomprendido por los suyos y por los otros. Y como Rizal filibustero, filibustero o algo parecido fué llamado Arana.

Parecíanse hasta en detalles que se muestran nimios y que son, sin embargo, altamente significativos. Si no temiera alargar demasiado este ensayo, diría lo que creo significa el que Arana emprendiese

la reforma de la ortografía eusquérica o del vascuence, y Rizal la del tagalo.

Y este indio fué educado por España y España le hizo español.

IV

EL ESPAÑOL

Español, sí, profunda e íntimamente español, mucho más español que aquellos desgraciados —¡perdónalos, Señor, porque no supieron lo que se hacían!— que sobre su cadáver aún caliente lanzaron como un insulto al cielo aquel sacrílego ¡viva España!

Español, sí.

En lengua española pensó, y en lengua española dió a sus hermanos sus enseñanzas; en lengua española cantó su último y tiernísimo adiós a su patria, y este canto durará cuanto la lengua española durare; en lengua española dejó escrita para siempre la Biblia de Filipinas.

“¿A qué venís ahora con vuestra enseñanza del castellano —dice Simoun en *El Filibusterismo*—, pretensión que sería ridícula si no fuese de consecuencias deplorables? ¡Queréis añadir un idioma más a los cuarenta y tantos que se hablan en las islas para entenderos cada vez menos!...

”¡Al contrario, repuso Basilio; si el conocimiento del castellano nos puede unir al Gobierno, en cambio puede unir también a todas las islas entre sí!”

Y este es el punto de vista sólido.

Cuando los romanos llegaron a España, debían de hablarse aquí tantas lenguas por lo menos como en Filipinas cuando allí arribó mi paisano Legazpi. El

latín resultó una manera de entenderse los pueblos todos españoles entre sí, y el latín los unificó, y el latín hizo la Patria. Y pudiera muy bien ser que el castellano, el español, y aun el tagalo, haga la unidad espiritual de Filipinas.

En reciente carta que desde Manila me escribe el docto y culto filipino don Felipe G. Calderón me dice: "Por un contrasentido que para usted tal vez no tenga explicación y que para nosotros es perfectamente explicable, me complazco en decirle que hoy se habla (aquí) más castellano que nunca, y la razón es bien clara si se considera que actualmente han aumentado los establecimientos docentes, sobre la base del castellano: hay mayor movimiento de libros y de periódicos, ya que ha desaparecido la censura previa, y la mano férrea del fraile obstruía todo conato, toda tentativa de estudiar castellano".

"Usted que ha leído el *Noli me tangere* puede apreciar cuál era la labor obstruccionista del fraile contra el castellano, por el capítulo "Aventuras de un maestro de escuela"; y la famosa Academia de castellano de que se habla en *El Filibusterismo* es una realidad en que tomé parte activa y el entonces director de Administración Civil, don Benigno Quiroga Ballesteros."

"Las escuelas públicas están aquí organizadas sobre la base del inglés; pero su resultado no es tan lisonjero para dicha lengua, pues aun los estudiantes en las escuelas oficiales cultivan paralelamente el inglés y el castellano, ya que éste es la lengua social, como el inglés es la oficial y el dialecto de cada localidad la del hogar."

"Para probarle a usted el poco éxito que alcanza el inglés, bástele el dato siguiente: Por el Código civil de Procedimientos divulgado en 1901 se dispuso que desde este año se hablaría el inglés en los tribunales de justicia; pero en vista de que ni los

jueces filipinos, ni los abogados, ni siquiera los magistrados de la Corte Suprema estaban en condiciones de aceptar tal reforma. se ha tenido que dictar una ley prorrogando por diez años más el uso del castellano en los tribunales de justicia.”

“Consecuencia de semejante ley es que el pueblo filipino haya visto que sin el inglés también se puede vivir y no se hagan esfuerzos como en un principio, para aprender el idioma.”

El castellano, la lengua de Rizal, es la lengua social de Filipinas. ¿No se ha de deber a Rizal más que a otro cualquiera entre los hombres la conservación en Filipinas de esta lengua, en que va lo mejor, lo más puro de nuestro espíritu? ¡Instructivo destino el de nuestra España! Empieza a ser de veras querida y respetada cuando deja de dominar. En todas las que fueron sus colonias se le quiere más y mejor cuando ya de ella no dependen. Se le hace justicia luego que se sacude su yugo. Así ha pasado en Cuba, así en la América española toda, así en Filipinas. ¿Es que hay dos Españas?

Como los que leen este ensayo han leído antes el libro de Retana, resulta inútil tratar de probarles que Rizal quería a España como a su nodriza espiritual, como a su maestra, como a la nodriza espiritual de Filipinas, su patria. La quería con cariño inteligente y cordial, y no con el ciego y brutal y egoísta instinto de aquellos desgraciados que lanzaron el sacrílego viva sobre el cadáver del gran tagalo.

Rizal vivió y se educó en España, y pudo conocer otros españoles que los frailes y los empleados de la colonia.

Los juicios todos de Rizal sobre España, son de una moderación, de una serenidad, de una simpatía honda, de un afecto que sólo podían escapar a los bárbaros que pretenden, tranca en mano, hacernos lanzar un ¡viva España! sin contenido alguno y que brote, no

del cerebro ni del corazón, sino del otro órgano, de donde le salen al bárbaro las voliciones enérgicas. No podían comprender el españolismo de Rizal esos pobres inconcientes que sienten frío por la espalda cuando ven tremolar la bandera roja y gualda. (Y esto porque gualda y espalda son consonantes.)

Es inútil insistir en esto.

Dice Retana: "Tan español era, que de tanto serlo se derivaba aquel su orgullo personal imponderable, sin límites; él no quería ser menos español que el que más lo fuese. Por eso precisamente, *por ser tan español* se le juzgaba "filibustero".

V

EL FILIBUSTERO

Ya tenemos aquí el mote, el *chibolete*. (1).

Oigamos a Rizal mismo lo que nos dice en el capítulo XXXV, "Comentarios", de su *Noli me tangeri*:

"Los padres blancos han llamado a don Crisóstomo *plibastiero*. Es nombre peor que *tarantado* (atolondrado) y *saragata*, peor que *betelapora*, peor que escupir en la hostia en Viernes Santo. Ya os acordáis de la palabra *ispichoso*, que bastaba aplicar a un hombre para que los civiles de Villa Abriille se le llevasen al desierto o a 'a careel; pues *plibastiero* es peor. Según decían el telegrafista y el directorcillo, *plibastiero* dicho por un sacristán, un cura o un español a otro cristiano como nosotros, parece *santus deus* con *requimíternam*; si te llaman una vez *plibastiero*, ya puedes confesarte y pagar tus deudas, pues no te queda más remedio que dejarte ahorcar."

¹ En mi obra *Tres ensayos* he explicado qué es esto del chibolete. [En el titulado "La fe"].

¡Qué precioso pasaje! ¡Cuán al vivo se nos muestra en él ese terrible poderío que ejercen las palabras donde las ideas son miserables o andan ausentes! Ese terrible *plibastiero* o filibustero, lo mismo que hoy el mote de separatista, era un chibolete, una mera palabra tan vacía de contenido como el vacío; viva España! con que se quería y se quiere rellenar la inanidad de los propósitos.

Tiene razón Retana: "si los enemigos de Rizal hubiesen visto el dibujo que éste hizo en su casa de Calamba, y que mandó al profesor Blumentritt, habrían dicho que el dibujo ¡era también *filibustero*" (página 145). Y tiene razón al añadir que las doctrinas de Rizal respecto a Filipinas no iban más allá que van respecto a Cataluña o a Vasconia las de muchos catalanes y vascongados a quien se les deja, por hoy al menos, vivir tranquilos.

Fueron los españoles, hay que decirlo muy alto, fueron sobre todo los frailes —los zafios e incomprensivos frailes— los que estuvieron empujando a Rizal al separatismo. Y las cosas se repiten hoy, y son los demás españoles los que se empeñan en impulsarnos a catalanes y vascos al separatismo.

Oigamos lo que dice en el capítulo LXI de *Noli me tangere* un personaje de Rizal, es decir, uno de los varios hombres que en Rizal había. Dice:

"¡Ellos me han abierto los ojos, me han hecho ver la llaga y me fuerzan a ser criminal! Y pues que lo han querido, seré filibustero, pero verdadero filibustero; llamaré a todos desgraciados... Nosotros, durante tres siglos, les tendemos la mano, les pedimos amor, ansiamos llamarlos nuestros hermanos; ¿cómo nos contestan? Con el insulto y la burla, negándonos hasta la cualidad de seres humanos."

Y así llegó Bonifacio, el bodeguero, el no intelectual, e hizo la revolución.

¡Filibustero! Volved a leer en la página 262 de es-

te libro lo que la prensa de la Metrópoli, esta miserable e incomprensiva prensa, una de las principales causantes de nuestro desastre, dijo de Rizal. Lo mismo que dijo de Arana.

Tiene razón Retana al decir que el ideal separatista mismo es lícito, como ideal, en la Península. Se puede discutir la Patria; es más, debe discutírsela. Sólo discutiéndola llegaremos a comprenderla, a tener conciencia de ella. Nuestra desgracia es que España no significa hoy nada para la inmensa mayoría de los españoles, y una nación, lo mismo que un individuo, languidece y acaba por perecer si no tiene más resorte de vida que el mero instinto de conservación.

La España del ; viva España! sacrílego que se lanzó sobre el cadáver de Rizal es la España de los explotadores, los brutos y los imbéciles; la España de los tiranuelos y de sus esclavos; la España de los caciques y los dueños de grandes latifundios; la España de los que sólo viven del presupuesto sin ideal alguno.

Rizal quiso dar contenido a España en Filipinas, y como para llenar ese contenido sobraban frailes y brutos, a Rizal se le acusó de filibustero.

En la tristísima acusación fiscal contra el gran español y gran tagalo —de ella trataré en seguida— se decía que a España le sobraban alientos y energías para no tolerar que el pabellón español dejase de flotar en aquellas regiones descubiertas y conquistadas por la intrepidez y el arrojo de nuestros antepasados; y a estas frases, de detestable y perniciosa retórica, les pone Retana un comentario muy justo. Las islas Filipinas, en efecto, no fueron conquistadas con arrojo y con intrepidez, sino que fueron ganadas por medio de la persuasión y de pactos con los régulos indígenas, sin que apenas se derramara la sangre. “El general en jefe de la *conquista* —añade Retana— llamóse Miguel López de Legazpi, un bondadoso y viejo

escribano que en los días de su vida desenvainó la tizona.”

Sí; las Filipinas las ganó para España mi paisano Legazpi —uno de los hombres más representativos de mi raza vasca, como lo fue también muy representativo de ella, la suya y la mía, Urdaneta—; y las ganó con el cerebro y no con el otro órgano de donde han sacado sus determinaciones no pocos de los conquistadores a lo Pizarro, de espada y tranca.

Así, con el cerebro, las ganó Legazpi, el bondadoso escribano vasco. Y ¿cómo se perdieron? Vamos a verlo.

Veamos el proceso de Rizal.

VI

EL PROCESO

Al llegar a esta parte de mi trabajo me invade una gran tristeza, y a la vez la conciencia de la gravedad de cuanto tengo que decir. Los hechos que voy a juzgar pertenecen ya a la Historia, aunque vivos los más de los actores que en ellos intervinieron. Para todos quiero personalmente todas las consideraciones. Dios y España les perdonarán lo que hicieron, en atención a que lo hicieron sin saber lo que se hacían y obrando, no como individuos concientes de sí mismos, y autónomos, sino como miembros de una colectividad, de una corporación enloquecida por el miedo. El miedo y sólo el miedo, el degradante sentimiento del miedo, el miedo y sólo el miedo fue el inspirador del Tribunal militar que condenó a Rizal.

Dice Retana hablando del fusilamiento de Rizal, que, “afortunadamente, a España no le alcanza la responsabilidad de los errores cometidos por algunos

de sus hijos" (pág. 188). Siento discrepar aquí de Retana. Creo, en efecto, que desgraciadamente le alcanza a España responsabilidad en aquel crimen; creo más, y lo digo como lo creo: creo que fué España quien fusiló a Rizal. Y le fusiló por miedo.

Por miedo, sí. Hace tiempo que todos los errores públicos, que todos los crímenes públicos que se cometen en España, se cometen por miedo; hace tiempo que sus corporaciones e institutos, todos, empezando por el ejército, no obran sino bajo la presión del miedo. Todos temen ser discutidos, y para evitarlo pegan cuando pueden pegar. Y pegan por miedo. Por miedo se fusiló a Rizal, como por miedo pidió el ejército la aborrecible y absurda ley de Jurisdicciones, y por miedo se la votó el Parlamento.

El escrito de acusación del señor teniente fiscal don Enrique de Alcocer y R. de Vaamonde es, como el dictamen del auditor general don Nicolás de la Peña, una cosa vergonzosa y deplorable. Es decir, lo serían si estos señores hubiesen obrado por sí y ante sí, autónómicamente, y no como pedazos de un instituto y de una sociedad sobrecojidos por el miedo. Retana ha desmenuzado la horrenda y desatinada acusación del señor Alcocer.

En el fondo de todo ello no se ve más que el miedo y el odio a la inteligencia, miedo y odio muy naturales en el instituto a que los señores Alcocer y Peña pertenecían. Dice Retana que fusilar a Rizal por los motivos por que le fusilaron, es como si en Rusia se intentase fusilar a Tolstoi. Creo que buenas ganas se les pasan de ello a no pocos. Yo sé que cuando se sustanciaba en Barcelona, hace ya años, el proceso por el bárbaro atentado del Liceo, el juez militar que actuaba en él y tenía la colección de una revista en que colaboramos mi compañero de claustro el señor Dorado Montero, prestigiosísimo criminalista, y yo, se dejó decir: "A estos, a estos dos señores catedráticos

quisiera yo atraparlos y verían lo que es bueno". Si hubiera sido en Filipinas, a estas horas mi compañero el señor Dorado Montero y yo dormiríamos el eterno sueño de los mártires del pensamiento.

Lo más terrible de la jurisdicción militar es que no sabe enjuiciar; es que la educación que reciben los militares es la más opuesta a la que necesita quien ha de tener oficio de juzgar. Pecan, no por mala intención, sino por torpeza, por incapacidad. Y pecan unas veces por carta de más y otras por carta de menos.

En una corporación cualquiera, y muy en especial en el ejército, la inteligencia individual y la independencia de juicio llegan a considerarse como un peligro. El que manda más es el que tiene más razón. La disciplina exige someter el criterio personal a la jerarquía. Sólo a este precio se robustece el instituto. Y así en el ejército, y lo que es más, hasta en el Profesorado en cuanto Cuerpo, siendo como es su misión difundir la cultura, se mira con recelo y hasta se odia calladamente a la inteligencia individual. Sabidas son las conminaciones de los Santos Padres a ella; sabido es cuanto han dicho de los que se creen sabios. La inteligencia, se dice, lleva a la soberbia: hay que someter el juicio propio.

Y esto, que es natural y disculpable, pues arranca de un principio de vida de toda corporación o instituto, esto se agrava cuando estos institutos se encuentran en forma de desarrollo rudimentario. Cuanto menos perfecta es una corporación, tanto mayor es el miedo y el odio a la inteligencia que en ella se desarrolla. Y nuestro ejército, como ejército —lo mismo que nuestro clero, como clero, y nuestro profesorado como profesorado— se encuentra en un estado muy rudimentario de desarrollo. Su inteligencia colectiva es inferior al promedio de las inteligencias individuales que la componen, con no ser este promedio, como no lo es en España, muy elevado. Pero esa su inteligencia

colectiva rudimentaria tiene cierta conciencia, aunque oscura, de su rudimentariedad, y trata de defenderse contra las inteligencias individuales corrosivas. Dudo que haya ejército en que se abrigue más indiferencia, cuando no desdén, respecto a las inteligencias individuales que dentro de él hay, como en el nuestro, y dudo que haya otro en que se rinda tanto culto el arrojo ciego, al coraje instintivo. Son legión los militares españoles que contestarían lo que se dice contestó Prim a un general extranjero que le preguntó cómo se hacen las guerrillas; son legión los que, a pesar de las lecciones presenciadas y no recibidas, siguen creyendo que la guerra no se hace con el cerebro principalmente, sino con lo otro. Y lo otro no es tampoco el valor. Porque el valor tiene más de cerebral que de testicular. Y en todo caso es cordial.

Y entiéndase bien que esto que digo de nuestro ejército lo aplico *mutatis mutandis* a las demás instituciones, empezando por aquella a la que pertenezco.

Es —se me dirá— que en el proceso de Rizal anduvieron auditores de guerra, verdaderos letrados. El letrado que ingresa en la milicia, para formar parte del Cuerpo jurídico militar, lo mismo que los demás auxiliares, se asimilan el espíritu general del Cuerpo. El uniforme, estrecho y rígido, puede en ellos más que la amplia toga.

Desde el día mismo en que se le pone la quilla a un buque de guerra en el astillero tiene ya su dotación completa, y allí el comandante manda más que el ingeniero naval. Me decía un médico de la Armada en cierta ocasión: “¿Usted creerá que al entrar un buque en fuego y tener que jugar la artillería, la manobra estará supeditada a lo que el oficial de artillería ordene? Pues, no señor, allí manda el comandante. Y si no se les ocurre curar a los heridos o decir misa, es porque desdeñan esas funciones”.

Y así es todo en la milicia. Los combatientes, aque-

llos cuya función propia es pelear, desdeñan a los Cuerpos auxiliares; pero éstos, los auxiliares, tratan siempre de asimilarse a aquéllos, aunque acaso también desdeñándolos. Aquello del desdén con el desdén es una fórmula genuinamente española.

Los letrados que intervinieron en el proceso de Rizal lo hicieron como militares, y como militares, influidos por aquellos desdichados frailes y sus similares, dominados por el miedo.

A la luz de estas consideraciones dolorosísimas hay que leer la vergonzosa acusación contra Rizal, y el dictamen y el informe. Ciertamente es que la defensa del señor Taviel de Andrade es un documento de serenidad y de juicio; pero ¿qué obligada timidez en ella! Hay, de todos modos, que salvar al defensor; el miedo no hizo en él tanta presa.

El pobre auditor señor Peña se metió a juzgar de la capacidad intelectual del acusado, y esto me recuerda las tonterías del magistrado que al absolver la *Madame Bovary*, de Flaubert, se metió a juzgar de su mérito literario, lo que le valió aquel soberano ramalazo del gran novelista, que no podía consentir que un magistrado vulgar se metiese a crítico desde su sitial de administrar justicia.

Es natural que en el ambiente de miedo que se respiraba en Manila en los días del proceso de Rizal fuera difícil evadirse del contagio. Hay que leer en éste libro cómo los que se llamaban ministros de Cristo predicaban el exterminio. Es su costumbre; quieren meter la fe, o lo que sea, en las cabezas de los demás rompiéndoselas a cristazos.

Repito que fue España la que fusiló a Rizal. Y si se me dijese que aquí no se fusila ya por ideas y que aquí no se habría fusilado a Rizal, contestaré que es cierto, pero es porque aquí estamos más cerca de Europa. Y Europa, además, cuando se trata de atropellos que una nación comete en sus colonias, se encoje de

hombros, pues ¿cuál de sus naciones está libre de culpa? La ética de una nación europea es doble y cambia cuando se trata de colonias.

Y todo ello lo sancionó el general Polavieja, cuya mentalidad correspondía, según mis informes, por lo rudimentaria, a lo rudimentario de la inteligencia colectiva que bajo la presión del miedo dictó aquel fallo.

Rizal fue condenado a muerte; pero aún faltaba otro acto, y es el de la conversión. La espada cumplió su oficio —un oficio para el que no sirve la espada—; faltaba al hisopo cumplir el suyo, un oficio también para el que no sirve el hisopo.

Veamos la conversión.

VII

LA CONVERSIÓN

Rizal, educado en el catolicismo, no llegó a ser nunca en rigor un librepensador, sino un librecreyente. A los jesuitas que le visitaron cuando estaba en capilla les pareció un protestante, y de protestante o simpatizador del protestantismo, así como de germanófilo fué tratado más de una vez.

Entre nosotros, los españoles, apenas hay idea de lo que el protestantismo es y significa, y el clero católico español es de lo más ignorante al respecto. No hay nada más disparatado que la idea que del protestantismo se forma un cura español, aun de los que pasan por ilustrados. Hay muchos que se atienen al libro, tan endeble y pobre, de Balmes, y quienes repiten el famoso y desdichado argumento de Bossuet.

Ayuda a corroborar y perpetuar este concepto lo

que oyen a los protestantes ortodoxos con quienes tropiezan, a los protestantes de capilla abierta, a los pastores a sueldo de alguna Sociedad Bíblica, porque la ortodoxia protestante es más mezquina y pobre, más raquílica que la católica, y es lamentable el culto supersticioso que rinde al Libro, a la Biblia, en su letra muerta.

Así como hay quienes no comprenden que haya darwinistas más darwinistas que Darwin, así hay también quienes no comprenden o no quieren comprender que haya luteranos más luteranos que Lutero, es decir, espíritus que hayan sacado al principio específico del protestantismo, a aquello que les diferenció y separó de la Iglesia católica, consecuencias que los primeros protestantes no pudieron sacarle y aun ante las cuales retrocedieron. Porque una doctrina que se separa de otra tiene de esta otra de que se separa más que de sí misma, y en su principio lo que el protestantismo tenía de común con el catolicismo era mucho más que lo específico y diferencial suyo.

El protestantismo proclamó el principio del libre examen y la justificación por la fe —con un concepto de la fe, entiéndase bien, distinto del católico— y hasta cierto punto el valor simbólico de los sacramentos; pero siguió conservando casi todos los dogmas no evangélicos, y entre ellos el de la divinidad de Jesucristo, debidos a la labor de los Padres griegos y latinos de los cinco primeros siglos, es decir, los dogmas de formación y de tradición específicamente católicas. Pero el principio del libre examen ha traído la exégesis libre y rigurosamente científica, y esta exégesis, a base protestante, ha destruído todos esos dogmas, dejando en pie un cristianismo evangélico, bastante vago e indeterminado y sin dogmas positivos. Nada representa mejor esta tendencia que el llamado unitarianismo —tal como puede verse, verbigracia, en los sermones de Channing— o una posi-

ción como la de Harnack. Y los protestantes ortodoxos, más estrechos aún de criterio que los católicos, execran de esa posición, y olvidando lo que dijo San Pablo al respecto, se obstinan en negar a los que así pensamos hasta el nombre de cristianos.

Y en una posición de esta índole llegó a encontrarse Rizal según de sus escritos deduzco. En una posición así, no sin un bajo fondo de vacilaciones y dudas hamletianas, y siempre sobre un cimiento de catolicismo sentimental, sobre un estrato de su niñez. Porque todo poeta lleva su niñez muy a flor de alma y de ella vive.

Rizal fué tenido por protestante, y en la carta al P. Pastells, que se inserta en la página 105 de esta obra, se le verá sincerarse de ello y hablar de sus paseos, en las soledades de Odenwald, con un pastor protestante. No creo, por otra parte, lo que dicen los jesuitas en su *Rizal y su obra* de que éste hubiera leído "todo lo escrito por protestantes y racionalistas y recogido todos sus argumentos". No hay que exagerar. La cultura religiosa de Rizal no era, según de sus mismos escritos se deduce, la ordinaria entre nosotros; pero no era tampoco extraordinaria ni mucho menos. No pasaba de un *dilettante* en ella. Los ejemplos que los jesuitas citan —véase la nota (116) de esta obra— son de lo más común y muy de principios del siglo pasado. Sólo que bastaba para que le tuviesen por un hombre muy enterado de la literatura protestante y racionalista tratándose de jesuitas españoles, que en esto saben menos aún que Rizal sabía, con ser esto tan moderado y parco.

La enorme, la vergonzosa ignorancia que entre nosotros reina al respecto, es lo que ha podido hacer que a Rizal se le tuviese por un librepensador. No; fue un librecreyente, lo cual es otra cosa. Rizal, lo aseguro, no hubiere jurado por Büchner o por Haeckel.

Basta leer en la página 292 de este libro la manera ingeniosa y sutil como Rizal expuso el principio de la relatividad del conocimiento para comprender que no era un dogmático del racionalismo, un teólogo al revés, sino más bien un librecreyente con sentido agnóstico y con un cimiento de cristianismo sentimental. Y en el fondo, conviene repetirlo, el catolicismo infantil y popular, nada teológico, de su niñez, el catolicismo del ex-secretario de la Congregación de San Luis. Yo, que también fui a mis quince años secretario de esa misma Congregación, creo saber algo de esto.

A Rizal se le tuvo por protestante y por germanófilo, y ya se sabe lo que esto quiere decir entre nosotros. En España y para españoles, pasar por protestante o cosa así es peor que pasar por ateo. Del catolicismo se pasa al ateísmo fácilmente; porque, como decía Channing, y hablando de España precisamente, las doctrinas falsas y absurdas llevan una natural tendencia a engendrar escepticismos en los que las reciben sin reflexión, no habiendo nadie tan propenso a creer demasiado poco como aquellos que empezaron creyendo demasiado mucho. Es corriente oír en España declarar que, de no ser católico, debe serse ateo y anarquista, pues el protestantismo es un término medio que ni la razón ni la fe abonan. Y cuando alguien se declara protestante le creen vendido al oro inglés. El protestante aparece ante nosotros, más aún que como un anticatólico, como un antiespañol. El ateísmo es aún más castizo que el protestantismo. La herejía se considera un delito contra la patria tanto o más que un delito contra la religión.

Y aquí era ocasión de decir algo sobre esa sacrílega confusión entre la religión y la patria, el desdichado consorcio entre el altar y el trono —no menos desdichado que aquel otro entre la cruz y la espada—

y las desastrosas consecuencias que ha traído tanto para el trono como para el altar. Pues es difícil saber si con semejante contubernio ha perdido la religión más que la patria o ésta más que aquélla.

En la nota (387) correspondiente a la página 306 de este libro se hallará un estupendo *ukase* del gobernador que fué de Pangasinán, don Carlos Peñaranda, en que conmina a los cabezas de Barangay a que oigan misa los días de precepto, bajo la multa de un peso si no lo hicieran. Esto era un brutal atentado a la libertad y a la dignidad de aquellos ciudadanos españoles, y a la vez una impiedad manifiesta. Porque obligarle a un fiel cristiano católico a que cumpla los deberes religiosos de su profesión bajo sanción civil, no es más que una impiedad; es privar a aquella ofrenda de culto de su valor espiritual y es atentar a la libertad de la conciencia cristiana. Si los frailes que hacían de párrocos en Pangasinán hubieran tenido sentido religioso cristiano y católico, habrían sido los primeros en protestar de ese atentado.

Y luego, léase una vez más aquel deplorable *resultando* de la orden de deportación de Rizal por el general Despujol, aquel *resultando* en que se dice que descatozar equivalía a desnacionalizar aquella siempre española —hoy ya no lo es— y como tal siempre católica tierra filipina. Contrista el ánimo la lectura de tales cosas, y más o los que creemos que para nacionalizar de veras a España, una de las cosas que más falta hacen es descatozarla en el sentido en que Despujol y sus consejeros y directores espirituales tomaban el catolicismo. Pues acaso haya otro sentido en que quepa decir que la Iglesia católica romana se está descatozando.

Rizal pasó por un protestante, por un racionalista, por un librepensador, y en todo caso por un anticatólico. Y yo estoy convencido de que fué siempre un cristiano librecreyente, de vagos e indecisos senti-

mientos religiosos, de mucha más religiosidad que religión, y con cierto cariño al catolicismo infantil y puramente poético de su niñez. No me chocaría que, aun no creyendo ya con la cabeza en los dogmas católicos, hubiese alguna vez asistido a misa en alguna de sus correrías por Europa, con objeto de evocar en su espíritu reminiscencias de su niñez, pues la misa católica es la misma en todas partes, y uno que nació y se crió católico, en ningún sitio mejor que en un templo católico puede, fuera de su patria, hacerse la ilusión de encontrarse en ella.

Condenado a muerte Rizal, bajo la inspiración del miedo sus jueces, cayeron sobre él sus antiguos maestros los jesuitas y apretaron el cerco con que de antiguo le venían asediando. Es una lucha tristísima.

Pocas cosas más instructivas como las relaciones del pobre Rizal con los jesuitas, sus antiguos maestros. En ella se ve de un lado el excelente buen natural, de él, su respeto y su gratitud a aquellos sus maestros que le habían tratado, y trataban en general al indio, con más humanidad, con más racionalidad, con más espíritu cristiano que los frailes (1).

Y en ellas se ve también la irremediable vulgaridad y ramplonería del jesuita español, con sus sabios de guardarropía, con sus sabios diligentes y útiles mientras se trata de recojer, clasificar y exponer noticias, pero incapacitados por su educación de elevarse a una concepción verdaderamente filosófica de las cosas.

En la nota (363) a la página 293 de este libro, dice Retana que aunque los jesuitas ofrecieron publicar algún día toda la controversia entre Rizal y ellos, no lo han verificado hasta el presente, y añade, no sé si

¹ Hay que advertir que los jesuitas, aunque no superan en cultura ni ilustración a los miembros de las demás órdenes religiosas, sino que más bien son más petulantes que ellos y más ignorantes, les superan mucho en educación y buenas formas. Se reclutan, por lo común, en otras capas sociales.

con ironía: "Respetamos las razones que tengan para mantener inéditas tan curiosas cartas". Yo, por mi parte, sospecho que aunque las de Rizal no deben ser un asombro, ni mucho menos, de polémica religiosa —ya he dicho que creo nunca pasó de un *dilettante* en tales materias como en otras—, deben quedar, sin embargo, malparados los jesuitas. ¡Porque cuidado si son éstos ignorantes, vulgares y ramplones en estas materias cuando son españoles! Baste decir que anda por acá un P. Murillo que se permite escribir de exégesis y hablar de Harnack y del abate Loisy, y lo hace con una escolástica y una insipiencia que mete miedo.

No hay leyenda más desatinada que la leyenda de la ciencia jesuítica, sobre todo de su ciencia religiosa. Son unos detestables teólogos, y exégetas más detestables aún.

Sólo a un jesuita español como al P. Pastells pudo ocurrírsele regalar a Rizal, para tratar de convertirle, las obras de Sardá y Salvany. Esto da la medida de su mentalidad, o del pobre concepto que de Rizal se formaba. Sólo le faltó añadir las del P. Franco. Y hay que leer entre líneas, en el relato de los jesuitas, las necedades y vulgaridades que el P. Balguer debió dejar caer sobre el pobre Rizal.

Y así y con todo aparece Rizal vencido, convertido y retractándose. Pero no con razones. Vencido, sí; convertido, acaso; pero convencido, no. La razón de Rizal no entró para nada en esta obra. Fué el poeta; fué el poeta que veía la muerte próxima; fué el poeta ante la mirada de la Esfinge que le iba a tragar muy pronto, ante el pavoroso problema del más allá; fué el poeta que, a la vista de aquella imagen del Sagrado Corazón tallada por sus propias manos en días más tranquilos, sintió que su niñez le subía a flor del alma. Fué el golpe maestro de los jesuitas y valió más que sus ridículas razones todas.

El pobre Cristo tagalo tuvo en la capilla su olivar, y es inútil figurárnoslo como un estoico sin corazón. “¡No puedo dominar mi razón!”, exclamaba el pobre ante el asedio del P. Balaguer. Cedió; firmó la retractación. Luego leía el Kempis. Se encontraba ante el gran misterio, y el pobre Hamlet, el Hamlet tagalo debió de decirse: ¿Y si hay? ¡Por si hay! Entonces su espíritu debió de pasar por un estado análogo al de aquel otro gran espíritu, al de aquel hombre de razón robustísima, pero de sentimiento más robusto aún que su razón, que se llamó Pascal y que dijo: *il faut s'abêtir*, “hay que embrutecerse”, y recomendó tomar agua bendita, aun sin creer, para acabar creyendo.

El relato de los últimos momentos de Rizal, de su verdadera agonía espiritual, es tristísimo. “¡Vamos camino del Calvario!”. Y camino de su Calvario fué, pensando acaso si aquel su sacrificio resultaría inútil; invadido tal vez por ese tremendo sentimiento de la vanidad del esfuerzo que ha sobrecojido a tantos hombres a las puertas de la muerte.

“¡Qué hermoso día, Padre!” Ya no vería días así, tan hermosos. Los verían los demás, pero ¿no morirían también ellos? ¿Vería Filipinas días hermosos, despejados, claros?

“¡Siete años pasé yo allí!”. Y ante su espíritu soñador pasarían siete años mansos y dulces, como las aguas de un arroyo que discurre en un valle de verdura.

“En España y en el extranjero es donde me perdí.” ¿Qué quiere decir perderse? El niño balbucía en él.

“¡Yo no he sido traidor a mi patria ni a la nación española!” No, no fué traidor. Es España la que le fué traidora a él.

“Mi gran soberbia, Padre, me ha traído aquí!” ¡La soberbia! ¿Y a quién que tenga una cabeza sobre los hombros y un corazón en el pecho no le

pierde la soberbia? ¿Qué es eso de la soberbia? El que se confiesa soberbio no lo ha sido nunca. Los soberbios eran los otros, los soberbios eran los bárbaros que sobre su cadáver lanzaron, como un insulto a Dios, aquel sacrílego ¡viva España!

“¡Mi soberbia me ha perdido!” Esto lo decía la mente que correspondía a las manos que tallaron la imagen del Sagrado Corazón, la mente del niño, del poeta. Y decía verdad. Su soberbia, sí, le perdió para que su raza ganase, porque todo aquel que quiera salvar su alma la perderá y el que la deje perder la salvará. Su soberbia, sí, su santa soberbia, la conciencia de que en él vivía una raza inteligente, noble y soñadora, la soberbia de sentirse igual a aquellos blancos que le despreciaron, esta santa, esta noble soberbia le perdió.

En *La Solidaridad* del 15 de julio de 1890, y en el artículo “Una esperanza”, escribió Rizal: “Dios ha prometido al hombre su redención después del sacrificio: ¡cumpla el hombre con su deber y Dios cumplirá el suyo!”

Rizal cumplió con su deber, y la Iglesia Filipina Independiente, considerando que Dios ha cumplido con el suyo, ha canonizado al gran tagalo: San José Rizal.

VIII

SAN JOSÉ RIZAL

San José Rizal, ¿y por qué no? ¿Por qué no se ha de dar la sanción de la santidad al culto a los héroes?

Pienso algún día escribir algo sobre esa extraña Iglesia Filipina Independiente, cuyas publicaciones debo a la bondad del señor don Isabelo de los Re-

yes; sobre esa extraña Iglesia que es un intento de vestir al racionalismo cristiano con símbolos y ceremonias católicas, y cuyo porvenir me parece muy dudoso. No son los pensadores los que hacen las religiones ni los que las reforman. Más fácil me parece que sobre la base del sentimiento católico cristiano que allí dejó España se convierta en religión el culto mismo a la patria, a Filipinas, y que ésta les aparezca como una peregrinación para otra Filipinas celestial donde Rizal alienta y vive en espíritu.

No sé si Rizal, con su fino sentido religioso, y aun a falta de una gran cultura a este respecto, habría aprobado una Iglesia en que se ve la mano del cura cismático, en que se ve la huella del irraile y de sus discípulos.

Hay que desconfiar del cura cismático o del cura hereje o renegado. Aunque se haga ateo, el cura quiere seguir siendo cura, y pretende que haya una Iglesia atea en que él continúe como cura. La reforma religiosa la ve desde el punto de vista profesional.

Pero sea de esto lo que fuere, y sea también lo que fuere del cándido racionalismo de la Iglesia Filipina Independiente y de sus enseñanzas, tan ingenuamente agnósticas y científicas, es lo cierto que anduvo en canonizar a Rizal mucho más acertada que en otras cosas. Como que todas las demás cosas huelen a libros europeos, a tomos de la Biblioteca Alcan, y ésa, por el contrario, parece la flor de un movimiento espontáneo del alma de un pueblo. Y las religiones las hacen los pueblos y no los pensadores; los pueblos con su corazón, y no los pensadores con su cabeza.

El acto, pues, más trascendental de la Iglesia Filipina Independiente es haber sancionado la canonización de Rizal, promulgada por el pueblo filipino.

PROLOGO AL LIBRO DE FERNANDO ORTIZ,
"ENTRE CUBANOS. RASGOS DE PSICOLOGIA CRIOLIA", PARIS, OLLENDORF. (S. A.)

Simpatizo, en el fondo, con el espíritu que ha inspirado a Fernando Ortiz al escribir los más de los artículos que componen esta colección titulada *Entre cubanos*, pero no debo tampoco ocultar —usando de la sinceridad de que me he hecho una obligación de publicista— las dificultades de mi posición, como español españolizante que soy, al escribir este prólogo. Porque si el pueblo cubano, según Ortiz, "nada o muy poco, excesivamente poco tiene que aprender de la honrosa minoría intelectual española, como no sea sus laudables esfuerzos por levantar a España de su postración", ¿qué voy a decirle yo, que creo contarme en esa minoría, a este pueblo? Pero me anima el hecho de que cuando Fernando Ortiz ha querido que sea yo quien le escriba este prólogo será porque estima que algo de ese "muy poco, excesivamente poco" puedo decir yo a sus paisanos. O acaso no me considera, en un cierto sentido, español; en el sentido restrictivo y de oposición. No sería el primer americano que cree honrarme así.

Y la verdad sea dicha; creo que es precisamente mi españolidad, mi cada vez más exaltada españolidad, el entusiasmo de mi patriotismo español el que me hace concordar tantas veces con los patriotismos de los hispano-americanos, de los americanos de lengua española. Hablando del gran Sarmiento he dicho alguna vez que nunca se me aparecía más español que cuando atacaba a España. Decía de ésta las mismas cosas que

de ella decimos los españoles, sus hijos, y se le podía aplicar a la letra aquel célebre verso del catalán Bartrina:

“y si habla mal de España es español”

Y así al leer estos artículos —y sin que yo diga, ni mucho menos, que en ellos habla su autor mal de mi patria— no he podido menos de exclamar muchas veces: “¡Qué español es todo esto!”

Y ello es inevitable. En primer lugar están escritos en español y aunque su autor no vea en el lenguaje “más que un medio de transmitir los pensamientos, pero no una instancia de éstos”, yo, respetando su opinión, estoy convencido de que el idioma es la sangre del espíritu, de que se piensa con palabras, de que cada idioma lleva en sí, condensada a presión de siglos, toda una concepción de la vida y del mismo universo, y de que quien hable internamente en español, en español pensará, créalo o no lo crea, quiéralo o no.

Cada vez creo más en la lengua y cada vez creo menos en la raza. Cuanto al autor dice en su artículo “Dos racismos” está muy puesto en razón. “¿Qué es una raza?”, se pregunta el autor. E indudablemente una raza es algo perpetuamente *in fieri*, algo que se está haciendo, deshaciendo y rehaciendo de continuo, algo cuya perfecta unidad está siempre más en el porvenir que no en el pasado. Y en tal sentido cabe hablar de raza argentina, v. gr. La raza es un producto histórico. Y en nuestro caso concreto creo que lleva razón Fouillée, a quien el autor cita, al decir que España es con Inglaterra el país europeo (??) de mayor unidad étnica. Todo eso de las invasiones de cartagineses, griegos, romanos, suevos, visigodos, moros, etc., es una ilusión histórica. Eran cuatro gatos los que venían respecto al fondo anterior de población. Una hueste unida conquista pronto a rebaños de hombres sin unión,

y cuatro caballos al galope meten más ruido que cuatro mil bueyes que trillan la mies. Y en nuestra historia apenas se oye al pueblo.

Aparte esto me parece que la plenitud de su patriotismo —y no digo el exceso, porque tal vez el patriotismo no es nunca excesivo— le lleva a Fernando Ortiz algunas veces a no ser del todo justo. Así, por ejemplo, no es cierto que enseñanza española sea sinónimo de enseñanza católica, ni menos que nuestro hábito sea “rutinario, rancio y medieval”. En pocas naciones gozará la enseñanza oficial de una mayor libertad de la que hoy goza en España. Y sin ir más lejos, en Francia goza de muchísima menos. En Francia no se puede enseñar en una cátedra pública oficial contra las instituciones nacionales; aquí, sí.

Fernando Ortiz se queja, y con harta razón, de los disparates que los extranjeros escriben sobre Cuba, a propósito de unos artículos de Paul Adam. Esta es nuestra común queja. Se la he oído a argentinos, a chilenos, a mejicanos y desde luego a españoles. Los pueblos de lengua española somos, yo creo que sistemáticamente, desconocidos y desfigurados. Ricardo Rojas, el prestigioso argentino, hablaba de la profunda ignorancia de los más de los *sabios* europeos renombrados en cuanto se trata de Sur-América. Y no de un Lombroso, el cual, a pesar de la cultura que el autor le atribuye, fué siempre un escritor *primesautier* de una incalificable lijereza en juicios.

Pues bien, la culpa principal de esto la tenemos nosotros, que nos dedicamos a adular a los pueblos extranjeros a nuestra lengua, ahora al francés, luego al inglés, después al alemán, tal vez al norte-americano, pordioseándoles no pocas veces una mirada de benevolencia o una expresión de simpatía —casi siempre desdeñosa— y a la vez calumniarnos unos a otros y cada uno a sí mismo. Porque una cosa es

reconocer cada cual sus propios defectos, y confesarlos —aunque debe procurarse no hacerlo ante los extraños— y otra cosa es calumniarse. Y aquí, en España, por lo menos, una cierta voluptuosidad de confesión de culpas colectivas nos lleva hasta la calumnia propia. A las veces nos atribuimos defectos que no tenemos en mayor proporción que otros pueblos admirados, y no sé si es por darnos importancia. Pues dicen los confesores que los penitentes mienten casi siempre, pero mienten por vanidad, por hipocresía de vicio, atribuyéndose pecados o intenciones de que son incapaces. Y confesor ha habido que se ha visto obligado a interrumpir a una pobre beata más que madura que le estaba contando fantásticas lascivias, diciéndole: “¡Qué más quisiera usted, señora!”

Nos desconocemos y nos caluniamos. Lo que el autor dice del desconocimiento que unos pueblos hispano-americanos tienen de otros —debido, es cierto, en su mayor parte a dificultad y lentitud de comunicaciones— lo hemos dicho muchas, muchas veces. La Argentina está más cerca de Francia que de Méjico.

Esto no quiere decir, claro está, que no busquemos conocer nuestros males y confesarlos, sobre todo cuando se hace con la honrada y noble intención con que Fernando Ortiz rebusca los males de su patria.

Males que no puede curar la sola independencia. “Fué un error infantil —dice Ortiz— creer que el triunfo de la revolución de Baire había de curar nuestros males hondos e inveterados.” Y es que la independencia, lo mismo para un pueblo que para un hombre, no es, no puede ser un fin, no es sino un medio. Es preciso formarse conciencia de para qué quiere ser uno independiente. Y hay hombres y pueblos que si en vez de suspirar por la independencia, por una independencia no pocas veces nominal y aparente, se preocuparan de los fines a que habría de tender esa

independencia por que suspiran, llegarían a hacerse independientes antes y sobre todo más de verdad. Si el que encerrado en una jaula se ocupa en limar las rejas con el pico para poder luego volar empezase por intentar el vuelo dentro de la jaula, acaso ésta cedería antes.

Y para esos ensayos de vuelo, aun dentro de la jaula, para esos esfuerzos hacia una vida de cultura que nos dé una conciencia personal y una visión de nuestro papel histórico, son obstáculos los obstáculos que Fernando Ortiz señala.

Primero, la modorra tropical, la soñarrera, la enfermedad del sueño, el soñar que se lucha sin luchar. Y como consecuencia de ella el literatismo.

No creo que ninguno de los cubanos que lean esto vaya a ofenderse si yo, un español, pero un español que no ha escatimado a sus compatriotas las más acerbadas verdades, les dice que el literatismo es una de las plagas de los pueblos hispano-americanos y del cubano muy en especial. Dudo que haya ahí mozo que a los dieciocho años no haya escrito su correspondiente oda.

Bien sé que hubo patriotas enérgicos y abnegados que lucharon heroicamente, con las armas en la mano, por la independencia de Cuba. Viéñense a la memoria los nombres de héroes cubanos que pelearon noble y dignamente con los ejércitos de España. Pero esto no empece para que recuerde también una escena ocurrida en Cayo Hueso y que he oído relatar a un testigo presencial de ella. Y era que se celebraba una reunión, sobre todo de yanquis, en que éstos, con su característico *desinterés*, trataban de aportar medios para contribuir a la revolución cubana. En esto —me decía mi amigo— avanza un joven cubano, alto, esbelto, pálido, de negros ojos y pelo negro, y al verlo exclaman: “¡Que hable, que hable!, ¡que hable el cubano!”. Sube éste a la

tribuna, saca un enorme papel y empieza: "A la estrella solitaria. Oda!" Os hago gracia del resto.

Y de ese literatismo, hijo de la soñarrera, viene la plaga de la hipérbole, que Pichardo cantó como característica de los hispano-americanos. La hipérbole es aquí, y es más ahí, una peste, una peste asoladora. Y la hipérbole, en ambos sentidos. Se pasa del ditirambo a la diatriba. O bombo o palo. No se sabe sino darle a uno con el incensario en las narices o ponerle a los pies de los caballos. Y no pocas veces el elogio es tan mal intencionado como la censura.

Mal intencionado no ya sólo contra el elogiado, sino contra un tercero. Ahí como aquí, me parece, cuando se exalta y celebra en exceso a alguien cabe preguntar: "¿Contra quién va ese elogio?" Hay un fondo de perfidia hasta en nuestros elogios.

Y esa perfidia arranca de un sentimiento de que tengo escrito y al que dediqué un breve ensayo que figura en mi libro *Mi religión y otros ensayos breves* (1).

Es el sentimiento a que llamé la envidia hispánica. Porque la envidia distingue y caracteriza a los pueblos hispano-americanos, incluyendo al español.

El choteo, la "desgracia criolla", como le llamaba Ortiz, ese choteo de que también se ha dolido amargamente en la Argentina Ricardo Rojas, el choteo es hijo de la envidia, hijo también de la vanidad. ¡Boberías!, dicen ahí; ¡macanas!, dicen en la Argentina; y aquí se dice de varios modos, entre otros: ¡lata!

Y esa envidia, hija de la ociosidad que la soñarrera engendra, esa envidia del impotente, no deja de tener su parentesco espiritual con el erotismo de que tam-

¹ El titulado "La envidia hispánica", en el tomo IV de estas *Obras Completas*, págs. 417-425. (N. del E.)

bién se queja, y con tanta razón, Fernando Ortiz. Porque el erotismo, tanto más que de ardor de temperamento sexual, proviene de ociosidad de cuerpo y de espíritu. Don Juan Tenorio era un holgazán, era un aburrido, era un inactivo. Si su padre hubiese logrado encauzarle en la ciencia, en la industria, en el arte, en la política, se habría curado de su dolencia. En el sucomentado libro mío toco también este punto (1).

Dice bien Ortiz; la excesiva influencia de la hembra, no de la mujer, es un azote en ciertos países. Los más de sus productos literarios exhalan un olor erótico que apesta. Sus publicaciones se resienten del mismo mal. Una superficialidad ñoña y tibia, con olor a potingues de tocador, sale de sus páginas. En cada una de éstas el retrato de fulanita o menganita o el de los recién casados y los inevitables versos a la niña tal o cual, para satisfacer ridículas vanidades de familia. Algo que enerva y que entontece. En el diario la relación del cotillón este o aquel, de una u otra reunión, con la execrable e infanda literatura de los ambiguos revisteros de salones.

Y son las mujeres, las verdaderas mujeres, las varonas, para servirme de una expresión bíblica. son las mujeres que son mujeres, las hijas, esposas, hermanas o madres de hombres fuertes y dignos, las primeras que deben protestar contra esa ola azucarada y *empachulizada* de vaciedad que pretende ser galantería.

Todo ello, hipérbole, choteo, erotismo, vaciedad mundana, todo son síntomas de una misma dolencia, de esa modorra o soñarrera, la cual acaso sea a su vez otro síntoma ¿De qué?

Debo dejar sin respuesta este interrogante. No es

¹ "Sobre Don Juan Tenorio", tomo IV de esta edición de *Obras Completas*, págs. 482-490. (N. del E.)

a mi, es a los hijos del país, de cada país, a los que en él viven y participan de sus males y sus bienes, es a ellos a quienes corresponde buscar la respuesta.

He aquí una tarea que entre otras se le brinda a Fernando Ortiz. Su acendrado patriotismo sabrá hacerla propia. Así espero.

Salamanca, febrero 1911.

[Del manuscrito autógrafo original.]

PROLOGO A UN LIBRO DE CUENTOS INEDITO DE PEDRO GUTIERREZ SOMOZA

Pedro Gutiérrez Somoza pertenece a una familia de esta ciudad de Salamanca, familia con la que llevo amistad, y es él, Pedro, íntimo amigo del mayor de mis hijos. Como que de esta amistad procede en buena parte, según él confiesa, su afición a las letras.

En efecto, en la carta que Gutiérrez Somoza me escribe pidiéndome este prólogo, después de invocar la amistosa relación que a mi hijo Fernando le une, añade: "en su misma casa (esto es, en la mía), en esa Casa Rectoral, en ese despacho de usted, nació mi amor a estas cosas, y mis primeros coqueteos con la señorita Literatura". Y al leer esto recordé las inquietudes que me causaba el ver que mi primogénito y sus amigos se metían alguna vez en mi librería particular trastornándome el orden de los libros —a mí, que soy ordenadísimo— y sobre todo cojiendo lo que más les apetecía y no lo que yo, si me lo hubiesen pedido, les habría dado a leer.

Tengo yo en mi librería unos libros que he comprado o pedido que me los den y otros que me los han dado sus autores o editores sin yo habérselos pedido, y, es claro, entre éstos de regalo hay algunos buenos, y hasta muy buenos, óptimos, pero hay muchos, muchísimos, medianos o insignificantes, y no pocos malos. Yo no leía estos últimos, pero no

puedo asegurar que mi hijo y sus amigos no los leyeran. Porque observo en una gran parte de nuestra juventud una marcada tendencia a rehuir las lecturas graves, clásicas, de las que exigen algún esfuerzo o preparación y dedicarse en cambio a las lecturas fáciles y sobre todo a las obras de los literatos jóvenes más en moda.

No sé, pues, qué libros de mi librería habrá leído el joven Gutiérrez Somoza ni en qué le habrán servido en su vocación literaria. No he leído tampoco todavía los cuentos que componen este volumen; no he querido leerlos. ¿Para qué?

Este prólogo es cosa de afecto, de amistad, es una manera de servir a un íntimo amigo de mi hijo. Gutiérrez Somoza quiere que le presente al público que me lee y yo lo hago gustosísimo. Es, pues, éste, un prólogo de presentación, no estrictamente de recomendación. Y digo a mis lectores: "Aquí tienen ustedes al joven Gutiérrez Somoza, de una excelente familia, bien educado, excelente aficionado a las letras y muy íntimo del mayor de mis hijos; el cual Somoza va a leerles a ustedes unos cuentos. Yo les presento al cuentista; es él quien tiene que recomendarse".

Porque ¿de qué serviría encomendarles a ustedes, señores míos, unos cuentos que han de leer? ¿De qué decirles: Fíjense en esto o en aquello otro? Lo que ustedes no vean por sí mismos no he de ser yo quien se lo haga ver.

Aborrezco cierto género de crítica. Estimo que es ofender al lector. Como es ofenderle esa deplorable manía de subrayar palabras y frases que no sean extranjeras o de uso ambiguo. Subrayar expresiones, ponerlas en cursiva, es tanto como decirle al lector: "Fíjate, mentecato, fíjate bien; mira que aquí hay mucha intención y para que repares en ella te lo pongo así: en cursiva. Eres tan sencillo y desatento

que si no marco bien la intención con esta especie de gesto gráfico se te escapa”.

Aborrezco, digo, cierta crítica. El que, pongo por caso, al presentarme una obra literaria me diga señalándome un pasaje: “Fíjate aquí, esto es archi-homérico”, u otra expresión igualmente vaga a la vez que hiperbólica, me molesta más aún que las cursivas. Ante advertencias así un lector ingenuo se dice: “Pues señor, o yo soy un porro o este buen crítico me está tomando el pelo”.

Visitaba yo hace años, cuando tenía veinticinco, el museo del Vaticano y acertó a ponerse en una cierta comunicación conmigo otro turista, pero éste alemán, que también lo visitaba. Llevaba en la mano un libro que le indicaba cuándo y cuánto debía admirarse, según la obra de arte estuviese señalada con uno, dos o tres asteriscos. Ante no sé qué escultura arrancó en un *Koooolosal!* —lo dijo así, con *K*— y como viese que yo permanecía frío me mostró el libro con los tres asteriscos al lado de la indicación de aquella obra. “Los asteriscos son para ustedes los alemanes —le dije— y no para nosotros los latinos, que estamos en el secreto.” Me miró con cierto respeto supersticioso, y debió de decirse: “¡Qué gentes estas del país en que florecen los naranjos! Es un muchacho todavía y puede pasarse sin asteriscos”.

No esperen, pues, los que me lean este prólogo que vaya a poner asteriscos a los cuentos de Somoza. No olvido que han de leerlos gentes del país en que florecen los naranjos o siquiera los olivos. Aunque aquí, en esta tierra en que Somoza se ha formado, las que florecen son las encinas.

No voy, ciertamente, a hablaros de los cuentos estos, de los que algo sé sin embargo, por lo que he oído a uno de mis más íntimos amigos, poeta él y ciego como Homero y excelentísimo catador de pro-

ducciones literarias (1). Me ha dicho que tienen un saborcillo modernista —literario, claro está, no teológico—, pero yo, que atravesé, y la atravesé incólume, aquella lluvia del modernismo, no he acabado de darme cuenta de qué era aquello, y es que en cada época necesitan los jóvenes, los que empiezan, un mote cualquiera para diferenciarse, siquiera de nombre, de los viejos.

Sé también que Somoza ha sido un mozo inquieto y corredor, y que se dedicó a la fotografía y hubo de abandonarla. ¡Es natural! Ni al futurismo de Marinetti —que es lo más divertido que cabe— se le ocurre colocar la fotografía entre las bellas artes. Y si no se dedicó a pintor debió ser, sin duda, porque la pintura exige mucho más largo y más arduo aprendizaje que no la fotografía.

No sé si estos cuentos serán de pintor o de fotógrafo, pero deseo que sean de pintor. No gustan los cuentistas que fotografían a sus tipos; lo artístico, lo duradero es que los pinten. Pero el reportaje o reporterismo ha traído una especie de fotografía literaria, en el fondo antiartística. Tal fué aquella enfermedad de las bellas letras que se llamó naturalismo. Y me temo que en estos tiempos de cinematógrafo, de ese horrible, molesto y antiartístico cinematógrafo, el género literario del cuento acabe por sufrir su maléfico influjo. Tiemblo ante el advenimiento de la literatura cinematográfica, y hasta con su miajita de fonógrafo.

Y no continúo estas consideraciones metafísicas de estética porque también yo me permito escribir cuentos, y, lo que es más grave, publicar de vez en cuando cuentos y este prólogo vendría a parar, como es forzoso, en ser una defensa de mis procedimientos y prácticas en la producción del cuento. Y no es cosa

¹ Se refiere al salmantino Cándido Rodríguez Pinilla. (Nota del editor.)

de que tomando pretexto de presentar a ustedes, lectores míos, al joven cuentista Pedro Gutiérrez Somoza, me entretuviese en defenderme y apologizarme a mí mismo. Harto abuso, dicen, de mi yo. Y así está el pobre.

Y ahora lean ustedes estos cuentos, y si les gustan, denme las gracias si es que compraron el volumen merced a aparecer en su cubierta este mi abusivo nombre de

Miguel de Unamuno.

Salamanca, 18-XI-1913 (1).

¹ Copia del manuscrito autógrafo facilitada por Pedro Gutiérrez Somoza. (N. del E.)

EPILOGO A LA VERSION ESPAÑOLA DE
"LA TIERRA PURPUREA", DE WILLIAM
HENRY HUDSON, Madrid, 1928

¡ Soberbia obra! No conozco otra, en español, que me haya dado mejor lo que se me antoja llamar el alma del Uruguay. El libro me recuerda a trechos a *The Bible in Spain*, de Borrow, pero, ¡ qué de hondo cuajo sentido todo! El autor empezó, se conoce, con el desdén inmotivado del inglés —; *overcivilized!*— a lo natural, sintiendo sobre sus hombros el peso de un reino en que no se pone el sol, sin deseo alguno de hacerse agradable, pero le ganó la vida profunda del gaucho oriental.

Dice que no es paisajista, mas en todo su relato alienta, sin descripciones, el paisaje oriental, paisaje interior; como en Cervantes. Pues, por otra parte, no deja el libro de recordar al *Quijote*; es quijotesco. Abeja de conversaciones se llama a sí mismo el autor, y nos da un panal de la más sabrosa miel de las flores silvestres. ¡ Miel! El mismo dice una vez de algo que no es amor, sino una sagrada especie de afecto que se parece al amor, sólo como la fragancia de las violetas se parece al gusto de la miel. Eso es querencia, que hace costumbre; cosa más honda que el amor.

¡ Y qué mujeres!, y ¡ qué españolas esas mujeres! Paquita, Dolores, Margarita, Mónica, Anita, Demetria, Candelaria Cleto... Por ellas sólo viviría este libro. Esas mujeres son todo un paisaje del alma eterna del pueblo. ¡ Aquella Anita que habla a caballo con la muñeca!... Un oriental nos ha hablado de la

libertad a caballo (Zorrilla de San Martín). ¡Eso es la querencia, y el hogar a caballo!

Sí, hacía falta traducir este libro a la lengua que hablaron Anita, Paquita, Dolores, Margarita, Demetria, Mónica, Candelaria, Cleta..., y más ahora que tantas vueltas le dan al criollismo y al nativismo. Hudson vió y sintió lo que un hijo de la Banda Oriental, nacido y criado en ella, no habría visto ni sentido.

Todos los lugares que allí vivió y amó —soñó amar— agradables o lóbregos, “deben estar en el reino llamado el corazón”, nos dice él mismo. Y del reino unido de su corazón sacó el alma de esos lugares, encerrada en sus mujeres, para dárnosla en este libro. Y por debajo, como resaca de tragedia, se siente el rumor de las luchas de *Blancos* y *Colorados*.

¡Todo un poema el libro!

Hendaya, 21-X-1927.

PROLOGO PARA LA TRADUCCION CROATA DE LA NOVELA "NIEBLA"

El pensamiento, o mejor: el sentimiento íntimo en que me brotó esta tragedia novelesca —o *nivolesca*— de *Niebla* es el mismo que se expresa en *La vida es sueño*, de nuestro Calderón de la Barca, sentimiento antiguo, tan antiguo como la civilización misma, pero que en ninguna obra de arte ha hallado más espléndida expresión que en la de nuestro gran poeta. ¡La vida es sueño! Pero el dolor, ¿lo es también?

Ultimamente leía en italiano, *Smot Smail-age Cengica*, de Mazuranic, cuando me hirieron sus seis versos (del 711 al 716) que dicen:

Slusaj, pobre, je l'i jank tlapnja?
Slusaj, zveku, je l'i zveka Tlapnja?
Slusaj... slusaj... Ah, to tlapnja nije,
Jer te vidim, gdja te boli jako...
Sto?... ti places?... Ah, to Klapnja nije
Ti bos tlapnje, mnim, da ne bi plako!

Al leerlos y conmigo Augusto Pérez, que siempre en el lecho de mi alma duerme, se despertó éste y me dijo:

“Mira, Miguel, ¿estamos seguros de que el sufrir de que el dolor no es también sueño? Y, cuando sufrimos en sueños, ¿es que nos duele el también sueño o es que soñamos el dolor? “La vida es sueño”, dijo Calderón... ¿No será más bien pesadilla (*cauchemar*)? Y ese pueblo croata, el de Mazuranic, ¿no ha soñado su historia de dolor? ¿No ha soñado el do-

lor de su historia? Y el despertar en el dolor, ¿es vencerlo?"

Quise atajarle en su soliloquio dialogado a mi Augusto Pérez, pero acordándome de nuestra última conversación no me atreví a hacerlo. Y le dejé hablar... Lo que entonces me dijo lo he olvidado ya. Pero con esas pocas palabras de su soliloquio quiero encabezar la traducción croata del desdichado sueño de su vida, de la desdichada vida de su sueño.

Miguel de Unamuno.

Hendaya, 6-VI-1929.

PROLOGO AL LIBRO DEL ESCRITOR MIHAIL TICAN RUMANO, "LA ESPAÑA DE HOY"

El escritor rumano Mihail Tican Rumano, gran amigo de España, que publicó aquí un semanario, *Dacia*, y que tanto contribuyó a agrupar a los "Amigos de Rumanía", en Barcelona, y a los "Amigos de España", en Bucarest, me pide que prologue su libro *La España de hoy* con el que se propone dar a conocer a ésta en su país nativo. Y quiero a tal propósito decir algo, aunque, desgraciadamente, mi conocimiento de Rumanía, de su historia y su literatura, es muy sumario.

En primer lugar, la lengua. Lo de llamar al rumano lengua neo-latina sólo en parte es exacto. Hace pocos años pensé ponerme a aprender rumano, principalmente para leer al poeta Eminescu, pero hube de desistir. Había pasado de aquella edad en que cierta agilidad mental me permitió adquirir un suficiente conocimiento de lenguas neo-latinas y germánicas, incluyendo las escandinavas. Quedaban fuera las eslavas. Posteriormente, en 1929, escribí un pequeño prólogo para mis lectores rumanos, que apareció al frente de la traducción rumana que de mi novela *Niebla* —la más traducida de todas las mías— hizo L. Sebastián para la "Colectiunea Autorilor Celebrî Contemporani". ¡Quién sabe si todavía, a mis más de setenta y un años, se me ocurre meterme con el idioma rumano...! Aunque dudo poder hallar reposo para ello.

Casi todo lo que sé de Rumanía —de su literatura

en especial—, lo sé por amigos rumanos que conocí y traté en París en 1924 y 1925. Además, por mi amigo [ilegible] (1) que fué ministro de España en Bucarest, y luego por un muy querido amigo y paisano —natural de la misma villa, Bilbao, en que yo había nacido y me había criado, como él en ella nació y se crió— el gran poeta Ramón de Bastera, autor de *La obra de Trajano* con que dió a conocer a lo mejor de la intelectualidad española Rumanía. Me leyó largos trozos de esta obra antes de darla a la prensa.

Que entre esta nuestra España, tierra de mesetas y de páramos centrales, ceñida de costas bajas, y las naciones de los Balcanes haya semejanzas, es cosa de la que no cabe duda. Que haya un cierto parentesco entre la Península Ibérica y la Península Balcánica, bien que en esta Rumanía sea un enclave con la Europa Central, también. Los tipos, las costumbres, las leyendas, todo se parece. Y el mar Negro es una especie de Mediterráneo. Tierras las de ahí, en gran parte, como las de la España central, de ganaderos más que de labradores en ciertas regiones, y donde tengo entendido que se da el tipo de pastor trashumante. Este tipo humano que explica las más de las particularidades de Castilla y León y Extremadura en el centro de España. El nomadismo es el fenómeno económico-social que dió origen a nuestras particularidades. El paso de los ganados desde Extremadura y Andalucía a las montañas de León y Asturias, ha sido durante siglos el eje de la vida económica de la España central. La otra España, la periférica, la cantábrica, la de la Baja Andalucía, Levante y Cataluña, es otra cosa.

Y a propósito del nomadismo he de hacer notar la curiosidad que despertaba en nosotros, niños hace

¹ Así en la copia mecanográfica de este prólogo, cuyo original no he logrado ver. (N. del E.)

sesenta años, las tribus errantes de los que llamábamos húngaros, componedores de calderas, nómadas que recorrían España. Después han venido escaseando. Y se me ha hecho saber que aquellos que llamábamos húngaros eran, en gran parte, gitanos. Gitanos de Transilvania, de Rumanía. Tribus también nómadas allí.

Lo que me trae a decir algo de los gitanos. A los que no se les ha dado toda la importancia que tienen en la formación del carácter español. En cambio, se ha exagerado acaso la de los judíos. Y es que éstos tienen su historia, su religión, su literatura propias. Y los gitanos apenas las tienen. Y, sin embargo, hay una proporción, mucho mayor de lo que se cree, de sangre gitana y aun de espíritu gitano, en el español. De lo que no tenemos por qué avergonzarnos. Ya nuestros clásicos, Cervantes entre ellos, reconocieron el valor del gitanismo en España.

Hay griegos modernos que creen que el gitanismo es uno de los más hondos aportes a sus nacionalidades. Y que acaso los ilotas, los proletarios, los esclavos helénicos eran, en gran parte, gitanos. Asiáticos de las costas del Malabar en su origen. Cuando leí el magnífico poema "El dodecalogo del gitano" del gran poeta nacional de Grecia de hoy, Costis Palamás, comprendí cómo ha sentido el gitanismo balcánico. Y ese poema, cantó al espíritu de libertad indómita, nómada, anárquica, de esa misteriosa raza, me sugirió una poesía. Helá aquí:

Con el cante jondo, gitano,
tienes que arrasar la Alhambra,
no necesita la zambra
palacios hechos de mano.

Te basta una fresca cueva
a la vera del camino,
tienes el cante por fino
que tus penitas abrevá.

Tienes el sol por hogar,
tienes la tierra por lecho,
tienes el cielo por techo,
por linde tienes la mar (1).

Y el espíritu de libertad de esa raza, que se pasa por debajo de la ley, mientras que los grandes señores, los magnates, se pasan por encima de ella, ese espíritu explica el castizo picaresco español, y el picaresco es uno de los más poderosos elementos de nuestra España, la de ayer, la de hoy y la de mañana.

El creer que la estructura de Rumanía guarda ciertas relaciones con la de la España central y que en ella se conoce el nomadismo, gitanesco y no gitanesco, es lo que me ha movido a señalar este aspecto que no siempre suelen tomar en debida cuenta los que nos estudian. Unos, obsesionados por un cierto latinismo, y otros, por el levantimismo de nuestras costas mediterráneas. No sé si Mihail Tican Rumano, que sobre todo permaneció —creo— en Cataluña —donde por lo demás no faltan gitanos— se habrá fijado en esto. Mas yo, español cantábrico, vasco por todos mis costados, quiero declarar aquí que reconozco toda la influencia —subliteraria, folklórica, íntima— que el gitanismo ha tenido en España. En supersticiones, en creencias, en arte —en música, baile y toreo sobre todo— y hasta en literatura. Y acaso ese dejo gitanesco sea lo que infiltrándose en balcánicos y peninsulares ibéricos nos haya dado rasgos de semejanza.

Salamanca, marzo de 1936.

¹ Incluida con el número 1.417 en su *Cancionero*, y fechada el 3-I-1930. (N. del E.)

ESCritos DIVERsOs

(1905-1924)

Según EMILIA PARDO BAZÁN.

Después de la agonía y fin de Silvio Lago, Minia, removida hasta lo más hondo de su corazón por aquel trágico duelo a muerte con la quimera, “descubrió el harmonio, se sentó ante él y empezó a tantear la composición de una sinfonía tal vez más sentida que las anteriores”.

No me gustó este *tal vez* que figura en la última de las tres líneas con que Emilia Pardo Bazán termina su novela *La Quimera*. Ese *tal vez* parece una concesión al futuro juicio público. Pero, ¿es que hay público con juicio? O sencillamente, ¿es que hay aquí público para las obras de espíritu? A raíz de empezar a publicarse *La Quimera* en las páginas de esta misma Revista (1), apareció en un diario de máxima circulación un suelto anunciando que “claramente se adivina, al través de los personajes de *La Quimera*, el nombre de gentes muy conocidas en la sociedad de Madrid, por lo cual el libro será objeto de gran curiosidad y de numerosos comentarios”. Y ni lo uno ni lo otro.

Sí, como despertar curiosidad, sí; ese suelto habrá hecho que algún lector ocioso haya cogido *La Quimera* creyendo encontrarse con una especie de *Pequeñeces...*, a la busca de la crónica escandalosa, de gacetilla, de anécdotas, de algo ligerito y que no canse. Y al encontrarse con espíritu, con

¹ *La Lectura*, Madrid.

vislumbres de hondas inquietudes, con miradas al más allá, se habrá dicho, dejando el libro: “¡vaya una lata!” Y no habrá faltado quien diga: “¡no lo entiendo!” Es que no quieren nada con la quimera. Emilia Pardo Bazán se ha esforzado por hacer un libro ameno, claro, vivo y hasta picante, pero dudo que esto le salve, pues en este inmenso garbanzal sólo se aprecia la amenidad que no es sino amenidad, y la claridad tras de la cual no se ve sino la ramplonería, que es el pan cotidiano de nuestro público.

El pobre Silvio Lago era presa de la quimera, “veneno de melancolía y de aspiraciones insanas” (pág. 12), y no podía ni debía medrar donde todas las aspiraciones son sanas, sanísimas, brutalmente sanas, brutalmente egoístas, brutalmente animales. El pobre Silvio Lago padeció una gloriosa enfermedad mil veces más atormentadora que la tisis de que murió su cuerpo; el pobre Silvio Lago padecía de ansia de inmortalidad. Después de haber contemplado en Bruselas los delirios pictóricos de Antonio Wiertz, que “no era capaz de pintar como un genio y pintó como un loco racionador”, sale del Museo asqueado, y escribe a Minia: “yo no podré, probablemente, ni pintar así. Tal vez no consiga ni disparatar de manera que salve mi nombre, relativamente del olvido...” (pág. 451). Es la raíz misma del quijotismo, como lo tengo mostrado hasta la saciedad en mi *Vida de Don Quijote y Sancho*; dejar nombre en los presentes y en los venideros siglos. ¿No es acaso la enfermedad, no ya de todo artista, sino de todo propulsor del progreso humano?

“¿Qué falta hace el nombre? —dice Minia a Silvio—. “Usted, de seguro, está dispuesto a batallar por la victoria de unas letras y unas sílabas ¡Silvio Lago! Veneno de áspides hay en el culto del

nombre. Por el nombre nos despeñamos tras la originalidad, y el arte uniforme, poderoso, se acaba; sólo hay el picadillo, falta la redoma que nos integre y amase con el jigote de la persona" (pág. 53). No le hagáis caso, como no se lo hizo Silvio; Minia, la compositora, es artista, y su dolencia, en el fondo, la dolencia de Silvio, sólo que en cuerpo robusto.

El Dante, alma de fuego, en el canto XI de su *Purgatorio*, puso en boca de Oderisi de Agobbio las más encendidas palabras contra la *vanagloria dell'umane posse*, de ellas es aquel tan conocido terceto:

*Non è il mondan romore altro ch'un fiato
di vento, ch'or vien quinci ed or vien quindi,
e muta nome, perchè muta lato.*

[XI, 100-102]

Mas no le creáis. En el alma de Dante había entrado el aire inquietador del Renacimiento —el del primer renacimiento, el del siglo XIII—, y por donde quiera, en su *Divina Comedia*, traspira el ansia de renombre. Es una de las obsesiones de réprobos y de bienaventurados. Ciaccio le ruega al Dante que cuando vuelva al mundo hable de él (Inf. VI, 88-90); Brunetto Latini, su maestro, termina diciéndole:

*Sieti raccomandato il mio Tesoro
nel qual io vivo ancora; e più non choggio.*

[Inf. XV, 119-120]

Jacopo Rusticucci, Guido Guerra y Tegghiaio Aldobrandi le ruegan hable de ellos a la gente (XVI, 85). Y tan convencido estaba el Dante de que en el infierno, lo mismo que en la tierra, el ansia de renombre consume a los que pasan por la historia, que al oír en el Antenora cómo se quejaba uno a quien pisó, le pregunta si quiere que ponga su nombre entre las

otras notas (XXXII, 91-93). Y esta ansia, que podría parecer natural atormentase a los réprobos, anima también a los bienaventurados. Muchos de ellos se movieron a obrar obras de bendición.

perchè onore e fama li succeda;

[Par. VI, 114]

El deseo de fama, de esta segunda vida, la del nombre —como decía don Jorge Manrique, el de las coplas—, es preparación para la tercera vida. Con ella se liberta uno de la primera, de la del cuerpo.

*Vedi se far si dee l'uomo eccellente,
si ch'altro vita la prima relinqua!*

[Par. IX, 41-42]

No hagáis, pues, caso ni al Dante ni a Minia, ni a artista alguno que os hable de la vanagloria de la fama y del renombre. “Veneno de áspides hay en el culto del nombre.” Y principios de otra vida más alta en ese veneno. “Por el nombre nos despeñamos tras la originalidad.” Tras el propio yo, ¡pobrecillos! Todo eso no es sino esfuerzos por conquistar nuestra propia personalidad, que se nos escapa, como a Silvio Lago se le escapaba. Gritamos todos con Michelet: “¡mi yo, que me arrebatan mi yo!”

El pobre Silvio no soñaba sino en descubrir un rincón donde nadie hubiese asentado el pie y acostarse en un lecho virgen —sea de hierba o de peñascos (pág. 236)—. O eso o nada. Podría decir con la Casandra de la tragicomedia que sirve de prólogo a *La Quimera*, lo de “no quiero estar triste a medias, ni a medias regocijarme” (pág. 13). Su divisa podría haber sido la divisa del estupendo Brand, el del drama más intenso de Ibsen: o todo o nada.

Y ¿qué es este todo que para el artista se disfraza

de sed de renombre y fama? Tiene razón Minia: aquellos monjes y oscuros obreros de la Edad Media llevaron a cabo maravillosas obras de arte sin pensar en dejar su nombre; “el arte anónimo es el Romanero, es las catedrales...” (pág. 53). Pero es que esos artistas anónimos creían —¿creían de veras?—, creían con fe infantil en la inmortalidad del alma. El desconocido autor del libro llamado comúnmente el *Kempis*, aspiraba a la inmortalidad personal efectiva y concreta. Esa terrible ansia de renombre y fama, que azotó a los espíritus en la antigüedad greco-romana, y que empezó a enloquecerlos en el Renacimiento, no es sino una enfermedad religiosa; es el modo de acallar la devoradora sed de persistencia eterna. Se comprende el terror de Silvio ante el sarcófago vacío de la sacristía de la capilla de la Alborada, cuando Minia le preguntó: “¿Es usted de los que encuentran desconsoladora lo perspectiva del no ser?”, y contestó el artista: “Francamente, ¡sí! No concibo el fin en mí mismo” (pág. 71). Estamos en la raíz del mal.

¡La perspectiva del no ser! Tal es la mirada enloquecedora de la Esfinge. “¿Te puedes concebir como no existiendo? —he escrito en mi *Vida de Don Quijote y Sancho*—. Inténtalo; concreta tu imaginación en ello y figúrate a tí mismo sin ver, ni oír, ni tocar, ni recordar nada; inténtalo y acaso llames y atraigas a ti esa angustia que nos visita cuando menos la esperamos, y sientas el nudo que te aprieta el gáznate del alma, por donde resuella tu espíritu. Como el arrendajo al roble, así la cuita imperecedera nos labra a picotazos el corazón para ahogar en él su nido.” Esta cuita imperecedera, esta perspectiva del no ser, minaba sin duda el alma de Silvio, como la tisis su cuerpo. Podemos decir con Leopardi en su canto *Ad Angelo Mai* que la nada se asienta inmóvil junto a nuestra cuna y a nuestra tumba:

*a noi presso la culla
immoto siede, e su la tomba, il nulla.*

[74-75]

Nunca, ni cuando era yo un niño, lograron aterrarme con descripciones del infierno, por truculentas que ellas fuesen. Siempre me decía: “¡bien!, pero, ¿se existe?, ¿se vive?; ¡entonces no es tan malo el infierno; lo peor es no ser!” Proposición ésta que parecerá a muchos horrible, tan horrible como aquel grito de suprema desesperación que bajo la influencia del delirio lanzó el pobre Guillermo Cowper —un verdadero poeta—, diciendo que el infierno ofrecería un abrigo a sus miserias:

Hell might afford my miseries a shelter (1).

El pobre Silvio Lago, “sobre todas las demás sensaciones angustiosas, percibía una casi intolerable: la de la disolución. Silvio, que tanto había aspirado a sobrevivirse, afirmando su individualidad victoriosa, sentía vagamente disolverse los elementos que la componen” (págs. 528-529). En él “el sentimiento de pasar sin dejar huellas era también manifestación inconsciente del inexplicable, del victorioso apego vital” (pág. 566). ¡Pobre Silvio! Ese terror, ese terror loco a volverse a la nada sin haber dejado siquiera una sombra de sí, ese terror explica su conversión de última hora. Y como Silvio parece no haber meditado durante su vida en el misterio religioso, y como parece no haber visto la religión sino a través del arte, Silvio volvió al catolicismo de su niñez.

Lo que no me explico es que se hiciera católico

¹ “Lines written under the Influence of Delirium”, verso 10, de este poema, en *The Poetical Works*, de este autor, Londres, 1889, edición que se conserva en la biblioteca de Unamuno. (Nota del E.)

Limsoe el sueco... Aunque sí, me lo explico, y me explico que al salir de contemplar el *Cordero Místico*, de Van Eyck, exclamara: “¡Salgo de Gante convertido! ¡Soy católico!” (pág. 482). El pobre Limsoe no había leído a teólogos ni a apologistas católicos; el pobre Limsoe no conocía la doctrina católica, sin aceptar la cual no hay, según la Iglesia, salvación; el pobre Limsoe no había nacido ni se había criado en un país católico, donde toda alma sinceramente religiosa tiene que apartarse con tristeza de esa dogmática, en el fondo rígida y ferozmente racionalista, revestida, *ad usum plebis*, de un arte chillón y falso. El catolicismo de Limsoe fue un catolicismo a lo Chateaubriand o a lo Huysmans —no sé cual de los dos más falso—; pero si ha intentado bautizarse en la Iglesia católica, y para ello ha tenido que aprenderse un catecismo, y todo aquello de las dos naturalezas y de que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, y si al querer informarse mejor le han enseñado la horrible doctrina de la fe implícita o fe de carbonero, en tal caso estoy seguro de que el pobre Limsoe ha dicho: “me equivoqué; creía salir católico de Gante, pero ni eso fué catolicismo ni cosa que lo valga”. No, eso no es catolicismo, como no lo es el que Minia expone en *La Quimera*. Y a esta Minia, la de *La Quimera*, le costará hacer creer en su ortodoxia a un verdadero, a un docto teólogo. A mí sus ataques a la razón me son altamente simpáticos. Y, ¿cómo no?, si los prodigo en mi última obra, en mi ya citada *Vida de Don Quijote y Sancho*, que es en su fondo, una protesta contra el racionalismo.

Y el catolicismo es, hoy por hoy, entera y radicalmente racionalista. Se ha empeñado en racionalizar la fe y en hacer creer, no los misterios, sino la explicación que de ellos da, y ha sustituido a la religión con la teología. No basta creer en Dios; es menester admitir que se puede probar filosóficamente la exis-

tencia de Dios; y a los que creyendo en Dios sostengan que no creen posible demostrar con argumentos de ninguna clase su existencia, a éstos ;*anatema!*

Sí, tiene razón Minia, “es milagro todo” (pág. 58), pero los maestros de la ortodoxia saben bien que afirmar que todo es milagro equivale a negar que haya unos hechos que diferentemente de los otros lo son, y que el sentir la milagrosidad de todo es lo mejor para no caer en prestar asenso a las milagrerías de Lourdes o las supercherías con que se embauca, a sabiendas de que se les embauca, a los sencillos. ¿No conoce Minia aquella vergonzosa comedia de las espigas del corazón de Santa Teresa?

Sí, tiene razón Minia, la razón es una “vieja chocha sentenciosa, que no sabe sino cuatro casos *de sucedidos* y cuatro máximas roídas de orín”. Es verdad, “su báculo tiene mugre secular; sus pies los calzan zapatos con suela de plomo”, tales como los dogmas. “Lo mejor que hace el hombre suele ser contra la razón”, o mejor, sobre ella y bajo ella. “He oído —agrega Minia a Silvio— que el mundo rueda porque le empuja la locura, o mejor dicho, la superrazón, que es fe” (pág. 59). Y luego vienen los señores teólogos y quieren sujetar a la fe al potro de la razón, y escriben *Sumas* y fabrican dogmas, y para el que no admite esos dogmas no hay salvación, dice la Iglesia: “La razón, en arte, es el neoclasicismo académico; en ciencia, los sistemas que cierran el paso a la libre indagatoria” (pág. 59), y en realidad, la teología católica, que acaba por ahogar la fe cristiana.

¿Qué cosa es fe?, preguntará aquí alguno con el catecismo, que es un tratado de teología en píldoras, donde hay cosas tan importantes para la salud del alma como el aprender cuántos y cuáles son los sentidos corporales. ¿Qué cosa es fe? El pobre Silvio Lago escribía: “otra es ya mi fe, o por mejor decir,

lo que es fe, no la tengo; al contrario, vivo de dudas y de incertidumbres; también dudar es un modo de vivir y de creer" (pág. 311). En mi *Vida de Don Quijote y Sancho* tengo escrito: "La fe de Sancho en don Quijote no fué una fe muerta; es decir, engañosa, de esas que descansan en ignorancia; no fué nunca fe de carbonero, ni menos fe de barbero, descansadora en ocho reales. Era, por el contrario, fe verdadera y viva, fe que se alimenta de dudas. Porque sólo los que dudan creen de verdad, y los que no dudan ni sienten tentaciones contra su fe, no creen de verdad. La verdadera fe se mantiene de la duda; de dudas, que son su pábulo, se nutre, y se conquista instante a instante, lo mismo que la verdadera vida se mantiene de la muerte, y se renueva segundo a segundo, siendo una creación continua... La fe se mantiene resolviendo dudas y volviendo a resolver las que de la resolución de las anteriores hubieren surgido". Y por aquí sigo en ese mi libro.

El pobre Silvio Lago mantenía con dudas la fe en sí mismo, esta fe tan necesaria al artista. Empezó a buscarse a través de los demás, que es la más natural manera que de buscarse tiene un artista. Y a buscarse en un contemporáneo, en aquel que él, Silvio, quería ser, el de la "cara algo mongoloide", el que "sosegadamente, firmemente, desenvolviendo con tenacidad sus facultades... se ha abierto ancho camino" (pág. 218). En su estudio sobre "Dante, Petrarca y Boccaccio" Carducci, soberano artista, dijo que "los jóvenes que han de resultar después grandes hombres parece que necesitan en su preparación secreta elegirse, si no un modelo, al menos un tipo de perfección ideal entre los contemporáneos: ¡feliz Boccaccio que pudo tener al Alighieri!" Y al cruzar Silvio con Solono y con aquel otro que quisiera él ser, "el maestro fijaba en ella (en la elegante figura de Silvio) los ojos, de mirada moruna, un tanto obli-

cuos, y fruncía el entrecejo ligeramente. Su mirar era puñalero: cortaba, derramaba hielo de muerte, cabalmente por su misma indiferencia y distancia" (pág. 220). ¡Pobre Silvio! Y, ¡pobre maestro, el de los ojos de mirada moruna y cara algo mongoloide!

Tuvo el pobre Silvio que luchar y luchar retratando damas de alto copete. Era la lucha contra la necesidad. "El dinero no hay hora ni momento en que no nos haga una falta horrible. Sin ríaja de codicia, somos esclavos de él. No es codicia necesitar aire respirable. Nuestra sociedad respira por el bolsillo" (pág. 329). De buena gana comentaría yo ahora estas amargas reflexiones de Silvio, pero me temo no hacer sino reproducir el comentario que en mi libro pongo al pasaje melancólico en que Don Quijote se aflige, en casa de los duques, al soltársele los puntos de la media. Junto a la lucha de la quimera, y por encima de la lucha íntima y sorda contra la perspectiva del no ser, iba en Silvio la lucha por el pan nuestro de cada día.

Y luego la lucha con el ambiente, con la ramplojería ambiente y la lucha en el garbanzal. "El garbanzal es Madrid" (pág. 282). ¿No lo es acaso toda España? Y hay algo peor, y es que ni aun de ese nuestro más castizo producto, ni aun de garbanzo producimos el suficiente para nuestro consumo. ¡Hay que importarlo de... Marruecos! Mucha parte de nuestro pueblo se alimenta de garbanzo marroquí, tostado a cal viva a las veces.

Y en esa lucha horrible, en ese duelo a muerte con el pan del cuerpo y el pan del alma, Silvio sufría desmayos, y se refugiaba en la ilusión idílica, "ese sueño que es el reverso de la megalomanía" (página 36). Tenía, como Don Quijote, sus desmayos. Pues lo tuvo el Caballero cuando al contemplar aquellas imágenes de los caballeros andantes a lo divino se preguntó qué era lo que iba buscando con sus tra-

bajos, y cayó en el abismo del ¡vanidad de vanidades! Mas pronto, al verse enredado en unas redes de seda verde, volvió al sueño magnánimo de su vida y prometió sostener tres días, en medio de aquel camino real a Zaragoza, que, exceptuando a su señora Dulcinea, no había más hermosas doncellas que aquellas pastoras contrahechas. Y Silvio, como el Caballero, volvía a su quimera, a su ensueño, a su sueño. “Despiertos nos engañamos, nos mentimos, por la compresión que ejerce el mundo ajeno. Dormidos, sale afuera lo entrañable, lo que ni sabíamos que llevábamos dentro, tan recóndito. En sueños toma forma radiosa la vaguedad, lo obscuro resplandece” (página 311). Sí, de día el sol nos engaña al mostrarnos como sólida bóveda el azul del firmamento, pero, puesto el sol, se encienden las estrellas y se nos revela la infinitud del universo. El cielo, lo mismo el de la tierra que el del alma, es más hermoso de noche que de día, porque está más poblado.

Sufrió desmayos Silvio, y buscaba su consuelo en obrar.

*Meglio oprando obliar, senza indagarlo,
Questo enorme mister de l'universo!*

ha dicho Carducci en su *Idillio maremmano*. Mejor trabajando olvidar, sin indagarlo, este enorme misterio del universo. Mas, ¿es posible? ¿Y no es trabajo, no es obrar, indagar ese misterio? ¿Y no lo es el de querer olvidarlo?

Tres mujeres encontró Silvio en su vida: *la Churumbela*, la gitana; Clara Ayamonte y la Espina Porcel. La pintura de estas dos últimas es de lo mejor que *La Quimera* tiene, aunque a mí, por falta de experiencia de ese mundo, me parezcan algo en exceso novelescas ambas figuras, más la segunda. A Clara Ayamonte, tan delicadamente trazada, la comprendo mejor hasta cuando menos la comprendo. A la otra,

a la Espina, sencillamente, no la puedo ver como algo real.

Pero también encontró Silvio otras mujeres, aunque en relación muy diversa: encontró leales amigas, protectoras sinceras. Encontró a Minia Dumbria, que lealmente, sencillamente, con una ecuanimidad admirable, le confortó hasta la muerte, y encontró a su madre, la baronesa de Dumbria, nobilísimo tipo de la dama campesina, cuya profunda bondad se manifiesta en un sano buen sentido. La baronesa, cuya simpática figura, trazada a grandes y breves rasgos, desfila por *La Quimera*, representa el noble tipo de la matrona, que es el verdadero principio de continuidad de los pueblos y el arca de su conservación espiritual. Recibió a Silvio en su casa, sabiendo que iba a ella a morir, y sólo pensó en hacerle dulce la muerte, en prolongarle la vida.

Todo lo que se refiere a los últimos días de Silvio, a su agonía y muerte, está contado con la sobriedad de la emoción tamizada a la vista del campo sereno sin sensiblerías, sencillamente, y a la par sentidísimamente. Y Silvio muere luego de haber comulgado según el rito de la religión de sus padres y abuelos. ¡Descanse en paz!

¿Qué queda hoy de Silvio Lago? ¿Quién se acuerda de él? Acaso lo que de él quede es esta su imagen en las páginas de *La Quimera*. Y para mayor ironía de la suerte quedará en pseudónimo y no con aquel nombre que él quiso salvar del olvido. Como a su paisano Macías, *el Enamorado*, cuyo nombre no se habría salvado a haber tenido que deber tal salvación a las coplas que de él se conservan en el *Cancionero de Baena*, su muerte le salvará acaso del olvido al pobre Silvio Lago, al pobre pintor Vaamonde. Yo no le conocí, pero este relato de su lucha con la quimera me le hace mil veces más real que la contemplación de sus celebradas obras a otros pintores de fama.

Silvio salió del museo del Prado destrozado de asombro, y diciéndose: “Con Velázquez me pasa que reniego del cerebro. Ese tío no pensaba; lo que hacía era *copiar*, pintando de una manera bestial... Velázquez no debió sentir calenturas... La Naturaleza no presume de original, ni discurre; el sol, la luna, son lo más trivial. Velázquez es naturaleza pura”. Y luego se pregunta a sí mismo Silvio: “¿Y el chucho de las *Meninas*? Silvio, ¿te contentarías con haber manchado ese chucho? ¡Qué bárbaro soy! ¿Pues no estov diciendo para mí: no, no me contentaba?” (pág. 78). Y hacía bien Silvio en no contentarse con haber manchado aquel chucho. El crédito de Velázquez lo han hecho los pintores; Velázquez es el más grande pintor para los pintores, pero para el resto de los mortales, sobre todo para los que tienen el alma poética y soñadora, Velázquez no es más que un pintor, por grande que sea; no es poeta de la pintura.

¿Qué nos importa a los que no somos ni pintores, ni coleccionistas de cuadros, ni eso que llaman aficionados, qué nos importa de la técnica? Figuraos que al ver el *Bobo de Coria* o el *Menipo* o las *Meninas* os figuráis ver la realidad misma; bien, ¿y qué? Esa realidad maldito si merece ser vista. Para ver toros salgo al campo y no hago un viaje a Holanda a ver el de Potter.

Otra vez, escribiendo desde Bruselas a Minia, le decía Silvio, de Rubens, que “no pensaba; tenía pupila y carecía de cerebro... según dicen ahora” (página 449). ¿Y no pensó Minia al leer esto que lo mismo sucede con muchos artistas de la pluma, que no piensan, que tienen pupila y carecen de cerebro, y a ello deben el éxito de su labor? ¿No se acordó entonces de aquel que Silvio quería ser, del de la mirada moruna, y de su hermano en literatura? ¡Pobre Silvio si pretendió alguna vez hacer pensar o so-

ñar a los que contemplasen sus lienzos! Huirían de ellos, si eran españoles. Aquí se quiere que le enseñen a uno lo que ha visto y nada más, que le repitan lo que ha oído, y, sobre todo, claridad, claridad, claridad. Es decir, traducido a castellano neto, ramplonería, ramplonería, ramplonería. Porque estos desgraciados no ven claro sino lo ramplón. ¿Filosofías?, ¡sí! pero de esas toscas y bastas filosofías de arrozal, engendradas a toda luz de un sol implacable, junto a grandes charcas, con cualquier libraco francés de vulgarización pseudo-científica, filosofía de trabuco. Y esas filosofías, cuando se trasplantan de los arrozales a los garbanzales, prenden y medran que es un primor. Y si no nos bastaran para el consumo, ahí cerca está Marruecos, que es uno de los países en que con más claridad se piensa.

Eso es lo natural, la paella de arroz o el cocido de garbanzos, y lo natural ante todo. Sólo a un sueco como Limsoe se le ocurre decir aquello de: "No se deja atraer por el cebo de la Naturaleza. La Naturaleza no existe; la creamos nosotros; la Naturaleza no es digna de atraer nuestras miradas sino en la hora mística de su comunión con lo sobrenatural, cuando la acaricia el soplo del espíritu. ¡La Naturaleza..., yo diría que es el gran cadáver del Paraíso, y los gusanos del sensualismo, rebulléndose, son los que prestan apariencia de vida a ese vasto cadáver" (página 482). Al leer las cuales líneas se dirán los más de los lectores de *La Quimera*: "¿qué dice este loco?, ¡vaya!, menos mal que lo dice un sueco, y que esto no es más que sueco traducido..." Traducido, sí, porque aquí, en nuestra España, no hay hombre que hallándose en sus cabales pueda decir tales atrocidades, como no sea por llamar la atención, por meter ruido, por hacerse pasar por original.

Yo no soy sueco, sino español y muy español, mucho más español que cuantos puedan motejarme de no

serlo: no soy sueco, pero digo también con Limsoe que maldito lo que debe atraernos lo natural cuando la Naturaleza, sobre todo la humana, es como la que nos rodea, tan tosca, tan rebelde al espíritu, tan inerme, tan garbancera.

Y basta.

No porque la vida y muerte, tan dolorosa aquélla como ésta, de Silvio Lago, tal como Emilia Pardo Bazán nos las cuenta en *La Quimera*, no se preste a muchas más reflexiones, y mejor que reflexiones meditaciones, sino porque el relato de esa vida y muerte ha remejido el poso de mi espíritu, haciendo que se me suba a sobrehaz de él el légamo de tedio y de asco que a virtud de santa soledad suelo lograr se me pose, dejando limpias las aguas de mi alma.

Salamanca, 21 y 22 de junio de 1905.

[*La Lectura*, Madrid, agosto 1905, pp. 424-432.]

SE RETIRO SOLO AL MONTE

(Juan, VI, 15.)

Narran los cuatro evangelios del Cristo aquel tan simbólico milagro de la multiplicación de los panes y de los peces, pero en el cuarto se consigna una circunstancia que realza su valor muy por encima de los otros tres relatos.

Seguían a Jesús muchas gentes por haber visto los milagros que hiciera con los enfermos (Cap. VI, 2), es decir, interesadamente, buscando de El no la salvación, ni siquiera la iluminación de sus almas, sino el alivio de sus enfermedades corporales, y tal vez un Mesías en el sentido político o carnal en que lo esperaban los judíos, un caudillo para el restablecimiento del reino temporal de David.

Jesús subió al monte a sentarse ahí con sus discípulos. Acercábase la fiesta de Pascua, y al ver el Maestro toda aquella muchedumbre, que no tenía de comer sino cinco panes de cebada y dos peces, se compadeció de ella. ¿Quién, aun no siendo Cristo, no se compadece, en efecto, de una muchedumbre que no tiene de comer? Pero había en el corazón de Cristo una más honda compasión hacia aquella muchedumbre, y no porque no tuviesen de comer, sino acaso porque no sentían otra necesidad que la de comer, ser curados de sus enfermedades y encontrar un caudillo terrenal que restableciese el reino de David. Los milagros del Cristo eran, para el pueblo que le seguía, el fin y el objeto de su misión mesiánica, mientras que para el Cristo mismo esos milagros no eran sino

un medio —; triste necesidad la de El!— de atraer a aquella pobre gente a la consideración de más alto objeto, de un objeto divino y no ya humano.

Tomó Jesús los panes, dice el relato evangélico, y habiendo dado gracias, los repartió entre sus discípulos y la muchedumbre, e hizo lo mismo con los peces, y después de haberse todos saciado, aún se recogieron doce cestas de los mendrugos sobrantes. Tal es el relato del milagro, sobre cuyo valor simbólico no es ocasión de entrar ahora.

Y en el versículo 14 dice el texto que al ver el milagro que Jesús había hecho, dijeron: “Este sí que es de veras el Profeta que había de venir al mundo.” Es decir, que el Profeta, el Mesías, el esperado, es el que hace milagros de esos de alimentar muchedumbres con cinco panes y dos peces. Esto es lo humano, debían pensar aquellos que seguían al Cristo, siendo incapaces de ver lo divino, es decir, lo más humano, lo más hondo y más altamente humano de El.

“Entonces Jesús —añade el relato— habiendo conocido que iban a venir y arrebatarle para hacerle rey, se retiró otra vez, El solo, al monte.” Huyó de que le proclamaran rey, caudillo de sus propósitos temporales, políticos, sociales, carnales en fin, y huyó porque su reino no era de este mundo ni había bajado a él a resolver cuestión social o política.

Cierto es que nos dicen que el Cristo sanaba enfermos, daba vista a ciegos, movimiento a paralíticos, oído a sordos, vida a muertos, alegría a tristes y pan a hambrientos; pero nada de esto era el verdadero fin de su misión en la tierra, ni eran todos esos milagros sino a modo de señales para que en El creyesen aquellos hombres carnales, de espíritu amodorrado; no eran sino como añagazas para atraerlos. Y es natural, los más de los así sancados pidieron luego que se le crucificase, pues que se proclamaba rey y no de este mundo. ¿De qué mundo entonces?

Al ver el Cristo que iban a hacerle rey, esto es, que querían esclavizarle, al ver que buscaban enredarle como caudillo en sus propósitos pasajeros y carnales, en lo que aquella pobre gente entendía por humano, se hurtó de ellos refugiándose en la soledad del monte para salvarse y salvar su obra y esperar mejor crucifixión.

He aquí un relato de la más íntima enseñanza para los que procuramos hacer de la vida del Cristo un dechado de humanidad eterna, es decir, de humanidad divina.

Yo sé de un hombre cristiano que también hizo algo a modo de milagros —milagros de palabra— en un tiempo, y al cual empezaron a seguir y aplaudir algunos queriendo hacerle caudillo. Y este mi hombre, como nunca habló de panes y peces y cosas por el estilo sino a modo de señal y de añagaza para que se creyese en él y se le oyera, al ver que ahí se quedaban y querían hacerle despensero —despensero de soluciones sociales, políticas y si se quiere culturales, que es todo ello bien pobre cosa— se hurtó de los que le jaleaban y fuese a la soledad del monte. Y cuando volvía y no trataba ni de panes ni de peces ni de dar vista a ciegos, oído a sordos, alegría a tristes, ciencia a ignorantes y cosas por el estilo, decíanle los unos que se había vuelto loco, los otros que era un poseso o un energúmeno, y no faltaba quien, sin entenderle, fingía reírse o fingía indignarse de lo que mi hombre dijera. Pero él persistía en no dejarse proclamar rey y en que le dejaran solo. Pues tal era el único camino para llevar su obra.

Una obra que definían inhumana los sonámbulos que henchidos de presunción creen tener el monopolio del sentido humano, o por lo menos así lo dicen, y tocados de ínfulas pontificias que hasta los talones les llegan, excomulgan magistralmente en nombre de

la humanidad o del humanitarismo a cuantos no se acomodan a la estrechez de su criterio.

Y la cosa es sencilla y clara; el Cristo fracasó. Fracasó por no haberse dejado hacer rey para dedicarse a multiplicar panes y peces, y fracasó sobre todo por haberse dejado escarnecer y crucificar. Y estos dos fracasos le ocurrieron por empeñarse en estar conversando con su Padre sobre el destino humano, en vez de tratar con sus hermanos sobre el progreso. Porque, veamos, ¿qué sacó de aquellas conversaciones con su Padre y qué sacaron de ellas sus discípulos? Otra cosa habría sido si el Cristo nos hubiese enseñado a abrir canales, a estudiar matemáticas o siquiera el imperativo categórico. De no haberlo hecho así proviene el que en rigor la cultura, o mejor la Kultur, esté reñida con el cristianismo. Y si no parece estarlo es porque lo ha deformado neutralizándolo, pretendiendo hacer de él una religión no más que de este mundo, y más bien que una religión, una moral tan sólo. Ha ahogado con su ética, que no es sino su envoltura, o su dermis, y aun con su estética, que es la envoltura de su envoltura o su epidermis, su verdadera entraña religiosa. Y luego ha proclamado jactanciosamente haber humanizado el cristianismo, esto es, haberlo desdivinizado.

Pero, a fin de cuentas, ¿qué es lo humano? Bien podían explicárnoslo claro y de manera que no dejase resquicio a duda alguna, los envanecidos definidores del humanismo, que tan seguros de sí mismos se nos muestran.

“Mi reino no es de este mundo”, declaró el Divino Maestro que huía de que le hiciesen rey por haber multiplicado panes y peces, y sin duda los humanitaristas dirán que lo humano es atenernos al reino de este mundo, ya que no conocemos, es decir, ya que ellos, los humanitaristas, no conocen otro. Pero yo

vuelvo a preguntar: ¿qué es lo humano? Tan humano es creer como no creer, esperar como desesperarse, confiar como desconfiar, llorar como reír, la enfermedad como la salud, morir como vivir. Y en cuanto al progreso, ¿quién sabe lo que será el género humano de aquí a mil siglos o un millón de ellos?

Homo sum; humani nihil a me alienum puto, "hombre soy; nada humano estimo serme extraño", dijo Terencio, y han venido después de él repitiéndolo muchos. Y como soy hombre, lo que yo siento es humano, y mis preocupaciones preocupaciones humanas son. Lo que me acongoja, también a otros acongoja. Y lo sé además por haberlo comprobado. ¿Que soy una excepción? ¿Un caso de insania? ¿Un poseso? ¿Un anormal? Los que fingen reírse o indignarse de que saque a luz preocupaciones humanas arraigadísimas y profundas, ¿no serán ellos más bien unos hipócritas o unos cobardes que simulan no cuidarse de ellas o temen encararlas?

Recordad a aquel terrible cristiano, aquel tan humano, tan profundamente humano pastor Brand, que Ibsen nos ha dejado para siempre. Recordad cuando llegó a aquel pueblecillo noruego enterrado entre los hielos de un fiordo, y al decirle el alcalde que sus provisiones se acabaron, que no les queda sino cinco pececillos para comer, contesta Brand: "diez mil repartidos en nombre de un ídolo no sirven de nada al alma". Al oír esto, en medio de la general penuria, exclama el alcalde: "No son palabras las que yo le pedía. ¡La palabra no es sino piedra cuando está el vientre vacío!" Sentencia que parecerá admirable a los humanitaristas. Mas hay que oír lo que Brand responde y lo que hace y lo que sigue haciendo hasta morir solo por no dejar que le proclamasen rey o caudillo. ¡Admirable Brand!

Las palabras no son sino piedras cuando está el vientre vacío. El alcalde noruego —¡progresista, cla-

ro está!— que dijo esto a Brand, se sabía su Biblia y recordaba el pasaje aquel de que ningún padre daría una piedra a un hijo que le pida pan, pero olvidaba aquel otro de que no sólo de pan vive el hombre, sino de palabra de Dios. Palabra de Dios, no de hombre. Y en cuanto a lo del vientre vacío...

En cuanto a lo del vientre vacío, hay a quienes no se les llena nunca por mucho que devoren, y que ponen antes que la palabra, y más si ésta es la de Dios y no la de los hombres, no ya el pan, sino las confituras y las golosinas menos nutritivas.

En el mismo capítulo de este mismo evangelio de cuyas palabras partí, dice Jesús (versículo 48): “Yo soy el pan de vida”. Y podemos decir sin gran irreverencia o presunción que todo hombre es pan de vida para sus hermanos cuando se da a ellos en espíritu. Y darse uno en espíritu a sus prójimos es mostrarles su alma, poner ante sus ojos las entrañas del propio espíritu. Acaso lo que más falta nos hace es la confesión mutua, la entera revelación de nuestros sentimientos. Lo que más interesa a un hombre es otro hombre.

¿Y qué diremos de esa sofistería verbal de oponer las cosas a los hombres, lo objetivo a lo subjetivo? ¿Como si un hombre no fuese cosa también y no fuese objeto todo sujeto! “No me importan los hombres, sino sus obras”, me decía una vez un amigo mío confusionario, y hube de replicarle que el hombre es también una obra, y que para mí Newton vale inmensamente, infinitamente más que su binomio. Mas de esto, otra vez, una vez más.

Y ahora vuelvo a preguntar a los depositarios y monopolizadores de la verdad y de la humanidad: ¿qué es lo humano?

[Hispania, Londres, XVI:19:31]

Fuí a Madrid, como os decía, a leer unos poemas, y uno de ellos un poema religioso, místico, inspirado en el Cristo español de Velázquez —; un Cristo tan humano y tan universal y tan eterno!—, y a la vez a dar una conferencia sobre la enseñanza laica. De la que ya aquí os he hablado.

Mi posición en eso de la enseñanza laica es bien clara, bien definida y bien comprensible, me parece. Pero nuestros radicales de ambos extremos, tanto de la derecha como de la izquierda, se empeñan en hacer como que no la entienden. Abogo por que la enseñanza pública nacional sea laica, es decir, dada por laicos, no por eclesiásticos, pero que no puede ni debe prescindirse en ella de la enseñanza de la religión. De la religión ¿eh?, y de la religión cristiana; pero no específicamente del catecismo de la doctrina católica apostólica romana.

Mi fórmula puede condensarse así: “lengua, sí; gramática, no!; religión, sí; catecismo, no!” Creo, en efecto, que puede y debe enseñarse la lengua nacional, la que se habla, aquella en que nos entendemos unos con otros, sin necesidad de enseñar eso que se llama gramática. Para aprender castellano no es necesario saber que a tal forma se le llama pluscuamperfecto de subjuntivo. Y de la misma manera creo que el niño debe aprender en la escuela pública aquellos principios religiosos que rigen los sentimientos de la casi totalidad de sus conciudadanos,

hasta de aquellos que se creen más desprendidos de tales principios.

Hay lo que algunos llaman dogmas de primer grado y que sería mejor llamar principios generales religiosos, comunes a las confesiones todas cristianas —católicas, protestantes, ortodoxa rusa y griega, etcétera— y a la par al judaísmo y al mahometismo y no reñidos con las religiones del Extremo Oriente. Es lo que constituye el credo del llamado unitarianismo. Y no es la que en un tiempo se llamó religión natural, que ni es religión ni natural, ni pasa de ser una especie de esperanto para hablar con un Dios abstracto, esperantista también, y esos principios comunes religiosos cristianos, que no son estrictamente católicos, ni tampoco son anticatólicos. Creo que el niño tiene frente a su padre, y hasta contra él, derecho a que se le enseñe. Y soy de los que creen que la religiosidad no se sustituye con ese horrible cientificismo, tan en boga en el último tercio del siglo pasado y que tanto avulgaró nuestros espíritus.

Estas mis ideas son, ya lo sé, muy controvertibles, pero son, creo, perfectamente claras. Pues bien, nuestro sectarismo, sea de un extremo, sea del otro, se empeña en no verlo así. Y suelo correr el riesgo de parecer blanco a los negros, negro a los blancos, gris a los ajedrezados y ajedrezado a los grises. La simplicidad mental de esos pobres radicales de extrema derecha o de extrema izquierda es inconcebible. No sólo no conciben el juego de las contradicciones, para lo que habrían de tener una cabeza dialéctica —y en este caso no serían radicales ni sectarios—, sino que no les caben dos ideas juntas. Todas las que creen tener no son más que una sola.

Una vez me decía un católico radical o ultramontano: “¡Yo, si no fuera católico, sería anarquista!”, y le contesté: “No cabe en usted el dilema, puesto que es usted las dos cosas a la vez: católico y anar-

quista. Y la prueba de ello es lo que acaba de decirme." No pudo comprenderme, claro está, como no me habría comprendido un anarquista radical. ¡Pobrecillos! A lo que los teólogos ingleses han llamado la "vía media" ellos le llaman pasteleo o equilibrio. Para uno de esos pobres católicos de cabeza atómica —no por lo pequeña, sino por lo indivisible— el que rechaza que se enseñe en la escuela nacional el catecismo de la doctrina de la Iglesia romana, debe defender que no se hable en ella, ni siquiera de Dios, y hasta que se hable contra El. Con tal mentalidad, ¿qué vamos a hacer? Y la del otro, la de el del otro extremo, la del onticristiano, o si queréis la del ateo —el creyente en el anti-Dios, llámese Ciencia, Razón, Naturaleza, Materia o como se llamare— no es de otra laya ni de otro calibre.

Estos radicales de extrema izquierda me tienen, naturalmente, por un reaccionario. No basta que yo propugne como ellos casi todas las libertades políticas y sociales que ellos piden, y además el derecho que tiene un niño a que un padre sectario no le prive del conocimiento de lo que constituye el alma de la sociedad en que vive; no basta que yo haga campaña agraria contra los grandes latifundarios, y sostenga en reuniones de obreros los principios socialistas; no basta que defienda la libertad de la ciencia contra las intrusiones ortodoxas; sigo siendo un reaccionario. ¿Y sabéis por qué? Pues porque digo y repito que aunque no estoy convencido, ni mucho menos, de que mi conciencia personal e individual sobreviva a la muerte de mi organismo físico, no me resigno a que así sea, ni me parece digno y humano que los demás se resignen a ello; porque, digo y repito, que es barbarie y nada más que barbarie e inhumanidad querer arrancar del alma del pueblo la fe en la otra vida; porque digo y repito y diré y repetiré que ni la

ciencia nos consuela de haber nacido ni podrá nunca sustituir a la religión.

Anda por aquí, por España, un energúmeno, un apóstol de eso que llaman, no sé bien por qué, libre pensamiento, que llegó una vez a decir esta enormidad: "si me dieran a escojer entre un pueblo en el que estuviera la riqueza bien repartida, en que cada cual obtuviese el producto íntegro de su trabajo y la tierra y los instrumentos de labor fueran de todos, pero que a la vez creyesen en otra vida; y de otro lado un pueblo sometido a las injusticias sociales y explotado por una oligarquía de potentados, pero sin fe en la otra vida, preferiría este segundo".

"¡Alto ahí! —me dirá algún radical más o menos socialista—. Lo que precisamente hace que los pueblos se dejen explotar y soporten las injusticias sociales, es su fe en la otra vida. Esperan encontrar en ella la compensación de ésta. Les han dicho que bienaventurados los pobres, porque de ellos será el reino de los cielos, y dejan el de este mundo a los ricos. Les han inculcado resignación, y la resignación es la mayor enemiga del progreso y del bienestar social." Niego que esto tenga que ser así; niego que la fe en otra vida nos quite fuerzas para luchar por el mejoramiento de ésta, y niego sobre todo que e.o de dejar a los ricos el reino de esta vida sea cristiano. Eso es entender al revés el Evangelio. Eso es tomar por cristianismo las deformaciones malévolas que de él han hecho adversarios como aquel pobre loco de Nietzsche, que al no poder ser Cristo maldijo de Cristo, calumniándolo, y que vivió desesperado por no poder creer en su propia inmortalidad personal. Desesperado y mintiendo.

No lo puedo remediar, y tómenmelo ciertos lectores como me lo toman; pero cuando le oigo decir a alguien que no le preocupa lo que haya de ser de él

después de su muerte, y que se contenta con esta vida, de la que procura sacar el mayor partido posible, y me viene con todas esas monsergas del progreso, y que nada se pierde, sino todo se transforma, recelo siempre que se trata de un hipócrita, de uno que pretende hacer de la necesidad virtud y que oculta, por aparecer espíritu fuerte, sus más íntimas inquietudes. Y si no es así, si real y efectivamente no le preocupa ese problema, el problema, el único verdadero problema, y se está tan tranquilo aun convencido de que su conciencia individual volverá a la absoluta inconciencia de que brotó, entonces peor que peor. Si un hombre se me presentase y metiéndose un estoque al fuego, de hierro al rojo cereza, por las entrañas se las atravesase, y mientras yo oía la chamusquina me dijera sonriendo y sin inmutarse: "¿lo ve usted?, ¿ve usted cómo no me duele?", huiría de él. No me sentiría seguro junto a semejante monstruo de insensibilidad, y por buena y honrada y leal que hubiese sido hasta entonces su conducta, temería de él cualquier cosa imprevista, como se la teme de un loco. Porque eso no sería sino una especie de locura afectiva. Y si hay locos de la inteligencia, los hay de la voluntad y los hay del sentimiento. Y un hombre que se resigna tranquilamente y sin protesta interior alguna a eso de desaparecer del todo, créedme-lo, es un anormal en cuanto al sentimiento. Y es muy difícil que a esta anormalidad no acompañen la de la voluntad y la de la inteligencia.

Y además ponen esas pobres gentes una acritud tal en sus negativas, una tal violencia en su dogma de que hay que contentarse con esta vida, que cabe dudar de que estén muy seguros de su posición. Nadie se encrespa así sosteniendo la verdad del teorema de Pitágoras. Y luego es como si dijeran: "¡No sólo negamos que haya otra vida, sino que no queremos que la haya!" Y aquí más vale callarse.

O, digo que la experiencia me está enseñando que en orden a creencias los hombres —los hombres, digo— nos dividimos en dos bandos: de un lado, los que no nos queremos resignar a volver a la inconciencia con la muerte, creyendo unos, con mayor o menor firmeza, en otra vida —sea ella como fuere— y no logrando otros creer en ella; y de otro lado los que se molestan que se hable de eso y quisieran borrar semejante preocupación. Dejo fuera a los que realmente no se preocupan de eso, pues si los hay, a estos tales no los cuento entre los hombres, y claro está que no me refiero concretamente a un cielo y un infierno, ni a premios o penas obtenidos por esta o la otra conducta. Esto, más que religión, es policía. No, no se trata de asustar a las gentes, como a los niños, con el Coco, poniéndoles delante el fantasma de unos tormentos eternos si no hacen esto o lo otro. Eso no ha sido nunca religión.

¿Por qué —suelo preguntarme— todos nuestros sedicentes radicales embisten, como el toro al trapo rojo, en cuanto oyen hablar del anhelo, del hambre de inmortalidad, de la irresignación a que esta vida terrenal sea la única? ¿Por qué se empeñan en querernos hacer creer que ese anhelo nos quita fuerzas para luchar por el mejoramiento de esta vida y por la verdad y la libertad y la justicia, cuando es precisamente todo lo contrario? Podría yo decirles, retrucándoles el argumento, que el no esperar otra vida, el estar convencido de que al morir se vuelve a la inconciencia de que al nacer se brotara, es un motivo para no cuidarnos de lo que haya de ser después que muramos. Comamos y bebamos, que mañana moriremos, como se dijo.

Yo sé que los tiranos y los explotadores del pobre y del débil se han servido de la fe en la otra vida para explotarla mejor, pero también sé que hoy explotan muchos al pobre y justifican la injusticia con

el principio opuesto. ¿Quién ignora que las doctrinas transformistas, sentidas de muy distinto modo que las sintió el espíritu profundamente religioso de Darwin —que era, después de todo, un verdadero hombre de ciencia y no un cientificista ni un sectario— han servido para cohonestar las mayores atrocidades? ¿Quién ignora que las locuras, a las veces generosas, del desesperado Nietzsche, han servido a innumerables tontos —cuyo número es, según Salomón, infinito— para declararse sobre-hombres, aristos y seres de excepción, y se han colocado arrogantemente más allá del bien y del mal, cuando en rigor están mucho más acá de esa distinción, en el estadio de un buey o de un borrego?

Y luego hay que oír hablar de paganismo y de Dionisos y de Apolo a los que son incapaces de conocer un aoristo o de entender el más sencillito texto griego, o pronunciar sentencias sobre el cristianismo a los que nunca han leído el Evangelio ni están capacitados para entenderlo. Ignorancia, ignorancia, ignorancia, ignorancia.

Es terrible lo que entre nosotros ocurre con ese radicalismo antirreligioso, y es que se revuelve contra el socialismo cuando éste, fiel a sus orígenes, se mantiene en el terreno económico. Transige con la plutocracia atea antes que con el cristianismo socialista. A esos radicales no parece importarles que el hombre viva mejor; lo único que les importa es tapar la boca de los hambrientos de inmortalidad para que no les digan lo que su propio corazón les dice en la soledad del silencio.

Ved cómo paso yo por reaccionario o por otras cosas. Hay quienes me dicen misántropo, es decir, odiador de los hombres. ¿Dónde está el odio? Otros, que eso es entristecer y entenebrececer la vida. ¿Es acaso alegrarla e iluminarla empeñarse en ponerle mordaza al propio corazón?

Y en cuanto a que esa preocupación incapacite para la acción que tengan los que eso dicen, que digan si hay aquí muchos hombres más activos que yo, que remuevan y agiten más, que revuelvan más problemas lógicos y estéticos y éticos y políticos y sociales. Y yo les digo que si me dedico a inquietar así a mis prójimos, es movido de esa íntima y fundamental inquietud de mi espíritu.

Pero mucho de esto y mucho más que se les diga es inútil. Están encallecidos en un progresismo sin sustancia. Tienen ojos y no ven, tienen oídos y no oyen. Y no es que no entiendan, es que no quieren entender, no quieren enterarse. Una posición como la mía es clara, diáfananamente clara. Todo, hasta el juego de las íntimas contradicciones entre la razón y la fe, entre la ciencia y la religión, entre la verdad lógica y el consuelo cordial, está claro. Pero... Pero no quieren entender. O lo que es peor, quieren certeza, la certeza del sí o la certeza del no. ¡Pobrecillos! ¡Pobrecillos!

Porque aun después de leído esto, y aunque sea donde he expuesto más por extenso las mismas ideas—como, v. gr., en mi libro *Del sentimiento trágico de la vida*, que acaba de ser traducido al italiano y me lo están traduciendo al francés y al alemán—, aun después de leído todo esto, que es tan claro y tan definido que no puede serlo más, quedará quien me pregunte: “pero bueno, aquí, para entre nosotros, amigo don Miguel, ¿a qué banda se queda usted?, ¿qué es usted en política y qué en religión?” ¿Qué queréis que le haga al que tal me diga? Me es más difícil entenderme con él que me sería con una rana o con una tortuga.

Salamanca, enero 1914.

[*La Nación*, Buenos Aires, 2 III-1914.]

LA CIUDAD PROCESIONAL

Diríase construída la ciudad para pedernoso escenario de procesiones seculares. Todo, hasta la marcha ociosa y remolona de sus soñolientos habitantes, parece procesional. El pulso de su vida colectiva, pública, es de rito litúrgico. El reló es la más sagrada institución municipal, y es el campaneo de las torres lo que echa a la eternidad las horas. Las fiestas mismas no son fiestas, sino que son festejos. Suéñase uno a las veces en alguna de aquellas paradisíacas reducciones jesuíticas del Paraguay.

Pero como escenario de procesiones vespertinas, al caer del sol, cuando el dorado de las piedras seculares —¡gigantescas bambalinas de cantería!— va desfalleciendo en ceniza la ciudad, ¡es una gloria! Las luces mortecinas de los cirios, en movible reguero, entre los muros de la calleja, hablan de muertos eternos.

Es de mirar a la luz derretida del atardecer, casi anocheciendo, aquella cara brillante como empapada toda ella en lágrimas de la Dolorosa, que mira con inmóvil congoja al cielo claro, donde empiezan a nacer las primeras estrellas de la noche, las de siempre, estrellas, como los cirios de la calleja, también procesionales. Y la Dolorosa, tendida en las andas, con las siete enormes espadas clavadas, como en accerico de tortura, en el corazón, fuera del pecho, marcha al paso vacilante, procesional, de quienes la llevan.

Es el mirar al Cristo cejijunto, más que secular,

casi prehistórico, de fuera de época en todo caso, con sus enaguillas y su cabellera, que se bambolean a la marcha del movible cadalso sobre que va, bajar la calle entre las dos filas de los espectadores de la representación trágica de la divina tragedia. Porque aquello es un auto silencioso. Los espectadores recuerdan las anteriores representaciones del mismo auto y las funden todas en una y viven así un pasado siempre presente, un pasado que no pasa, que no se hace porvenir nunca. Y el día del Corpus Christi, a la luz del sol de primavera, es un auto sacramental al aire de las calles.

El día del Corpus Christi el enorme pabellón rojo y gualdo, la movible tienda de campaña cerrada que alegoriza la basílica, con su tintinábulo delante, es el símbolo de la ciudad procesional y litúrgica, es el símbolo de la ciudad, no ya de su iglesia madre. La ciudad es también una basílica roja y gualda, de de pabellón de piedra, cerrada, que marcha procesional y litúrgicamente por las calles del tiempo. Del tiempo hay que decir, pues no cabe decir que de la Historia. La ciudad, en rigor, no tiene historia, no vive historia. A lo sumo, la representa; representa la historia pasada, esto es, la historia muerta, pero no la vive. Sus recuerdos son de cantera también.

Su pasado es un pasado que no pasa, que no se hace porvenir nunca. Su vida no es historia, sino que es liturgia. No crea valores, sino que cuenta los petrificados. Un año es como otro año, y en los mismos períodos se repiten las mismas fiestas, que no son fiestas, sino festividades o festejos. La ciudad repasa los años como una monja las cuentas —de huesos de aceitunas— de su rosario, contando los misterios. Y los misterios son siempre los mismos, quince, ni uno más ni uno menos; cinco, gozosos; cinco, dolorosos, y cinco gloriosos. Y cuando la ciudad repasa sus misterios gozosos no goza, y no le duele

nada cuando repasa sus misterios dolorosos, ni alcanza gloria al repasar sus gloriosos misterios. Y es porque la costumbre secular de repasarlos, viviendo siempre en un pasado que acaso no fué jamás presente, le ha embotado el gozo y el dolor y la gloria.

Y el proceso civil de la ciudad es también procesión litúrgica, es representación de historia, que no historia verdadera. Hasta cuando parece rebullirse algo, remusgando novedades, que es en tiempo de elecciones civiles, no sale de su soñarrera.

Los hombres envejecen sin sentirlo en una ciudad así, y cuando un día alguno de ellos siente la llamada de su genio familiar, del espíritu que presidió a su sino y que le muestre el que pudo haber sido y dejó en el camino de la historia, cae en un resignado abatimiento. Así son de tristes las vejezes de los hombres fracasados —y lo son casi todos los que nacieron con una vivaz conciencia histórica— en la vieja ciudad de las procesiones. Van por las calles por donde solían ir a los únicos lugares a que pueden ya concurrir, con el alma achatada como esos peces de los abismos del Océano, y la tienen achatada por el peso de siglos, todos iguales, todos un siglo solo, el siglo del pasado eterno, que pesa sobre el gran escenario de cantería.

¡Y qué luchas, qué oscuras luchas con enemigos de puro diminutos invisibles, qué luchas las que esos hombres envejecidos de nacimiento tuvieron que librar! Primero, la lucha con el sabroso tedio de la ciudad. Porque el tedio de la ciudad es embriagador, como dicen que es la morfina, y al que le coge ya no le deja. Es una paz terrible que se mete en los tuétanos de los huesos y os deja allí una perlesía adormecedora. Y esa paz es tedio. Y por eso están allí tan aburridos los pacíficos.

¿Son hombres? ¿Son sombras? ¿Son bultos de carne movediza no diferentes de los bultos de madera

que pasean en andas por las calles en sus rituales procesiones? ¿Son sus luchas —las electorales entre ellas— más que pasos de procesión? ¿Hay alguna tragedia de verdad debajo de sus representaciones trágicas?

Este gran libro de piedra, sumidero de las escurrajas de la Historia, no nos enseña más que vanidad, que vanidades. Entre sus páginas de cantería se deshace alguna flor hecha ya ceniza, algún pensamiento que fué verde y enraizó en tierra siglos ha. Lo único vivo aquí es lo que no es historia: el verdeguear de la mies de trigo y de cebada entre los surcos al aleteo de mayo. Esto es lo único que no envejece. Pero llega Agosto y con él la rastrojera, y el campo se vuelve pardo como las piedras de la ciudad cuando el sol no las hiere.

Una rastrojera de almas es la ciudad, de almas que fueron. Porque sus almas fueron y no son, sus almas viven en un pasado eterno. Sus almas van pasando el pasado que no pasa, como los sacos de trigo en las cillas y paneras de la ciudad.

Domina a la población, o dígase al vecindario, un misterioso pánico, que es el pánico de la Historia. ¡Que no pase nada, por Dios, que no pase nada! ¡Que nos dejen repasar nuestros viejos quince misterios y ver una vez más y otra nuestros pasos procesionales! ¡Que nos dejen nuestras ferias y nuestros festejos tradicionales! ¡Que no nos rompan, ay, que no nos rompan la fila! ¡Es tan dulce, tan amodorrador este tedio! ¡Se va tan bien en él a la muerte! ¡Ni se da uno cuenta de cuándo le empieza y cuándo se le acaba la vejez!

En los capítulos XIX al XXIV del *Exodo* se nos cuenta cómo Moisés subía al Sinaí, donde Jehová bajaba a él, y cómo acabó dándole unas tablas de piedra y los mandamientos de la ley escritos en ellas (capítulo XXIV, v. 12). Ello entre fuego, de que salía humo como de un horno y estremecimiento de la montaña (XIX, 18). Y cuidado con que el pueblo subiese ni tocase siquiera a la montaña, porque quien la tocase moriría (XIX, 12). Temblaba el pueblo de que le hablase directamente su Señor, y pedía medianero, ministro de El, porque el que hablaba con Dios se moría (XIX, 19), lo mismo que el que le veía.

Aquel Dios absoluto del Antiguo Testamento, de la Vieja Ley, a quien no se podía mirar ni hablar con El cara a cara, dió a su pueblo unas leyes escritas y en tablas de piedra, unas leyes de piedra. *Scripta manent* —se dice— *verba volant*: lo escrito queda; las palabras se las lleva el aire. *Volat irrevocabile verbum*, decía Horacio: la palabra vuela sin que se la pueda recoger. ¡Y, sin embargo!...

Seguían a Jesús, el Redentor, muchas gentes de Galilea y de Decápolis, y de Jerusalén y de Judea y de la otra parte del Jordán, pobre “chusma encanallada”, hambrientos de pan y de palabra, no de ley ni de orden, y Jesús, “viendo las gentes, subió al monte, y sentándose allí, se llegaron a él los discípulos, y abriendo la boca, les enseñó diciendo” (Mat. v, 1-2)

el Sermón de la Montaña, que es el espíritu, más que la letra, del cristianismo.

El Dios de Moisés y de su pueblo bajó a la montaña y bajó consigo, o echó al mundo como un aerolito, como una piedra de rayo, las tablas de piedra en que estaba escrita la ley de piedra, la ley escrita, que es de piedra siempre. Y esa piedra pesó sobre el pueblo, y esa ley, como sabía muy bien Pablo de Tarso, el gran anarquista, le hizo esclavo. Jesús, el Hijo del Hombre, el Hombre, la Humanidad más bien, no bajó de la montaña, sino que subió a ella y en ella se sentó, y sentado en ella, familiarmente, como un maestro de escuela entre sus alumnos, sus alimentados, no grabó mandamientos en piedras, ni siquiera los escribió, sino que dió al aire de la montaña y del valle palabras que ese aire llevó sobre la tierra toda como lleva las semillas de las flores y de los frutos. ¿O acaso, como las aves llevan semillas de rosas, llevaron aves invisibles aquellas palabras que eran semillas?

El Dios del pueblo de Moisés era escritor; Jesús no escribía, y menos en piedra, sino que hablaba. Como que Él mismo era la palabra y no el escrito; era el *Logos* y no la *Grafe*. Sólo una vez nos cuentan los Evangelios que escribió, y fué con el dedo desnudo, sin caña ni tinta, y en el polvo del suelo, arregándose a tierra al escribir así, para enseñarnos la humildad del menester y oficio de escritor. Y esto lo hizo al perdonar a la adúltera (Juan, VIII, 1-11). Y no se nos dice qué es lo que escribió así en tierra, doblegándose a ella al escribir. Y lo que así escribió se ha borrado, mientras quedan las aladas palabras que dió al viento, que las llevaba a los corazones de los que las oían, sentado en lo alto del monte a que subió e hizo subir a sus discípulos. El polvo de aquella tierra en que escribió ha sido más volandero que las palabras de la montaña. Verdad es que no se puede grabar en el polvo como se graba a fuego de rayos en

unas tablas de piedra. Con el dedo con que se cura al ciego tocándole con saliva en los ojos (Juan, ix, 6-7), no se puede grabar a fuego leves en unas tablas de piedra. La yema del dedo, dulce como toda yema, no es la punta acerada de un estilete ni la de una daga. A yema de dedo, y más dulcificada con saliva, se da vista a ciegos; pero leyes, leyes que no dan vista por mucho que traten de enderezar entuertos, leyes se dan a espada. Y nadie le abrió nunca la vista a otro con una espada. A lo sumo, la espada deslumbra, pero no alumbra nunca. Con espadas encendidas, que se revolvían a todos lados, les puso Jehová a unos querubines, es decir, a unas esfinges —pues el querubín era lo mismo que la esfinge—, a la puerta del Edén, para que guardaran el camino del árbol de la vida, luego que hubo echado de él a Adán y a Eva (Génesis, III, 24). ¡Y quién sabe si no fué con esas espadas de fuego de sus querubines, de sus esfinges, con las que grabó los mandamientos en las tablas de piedra de la ley! Lo seguro es que no las grabó con las dulces yemas rosadas de los dedos de su Hijo el Hombre.

Y nos parece ver que cuando Jesús, sentado en la cumbre de la montaña, a la que con la turba hambrienta de palabra había subido, daba al aire soleado su sermón eterno, abría sus brazos en gesto de fraternal homilía, y abría las manos de sus brazos y mostraba al sol las diez yemas rosadas de sus dedos.

Homero le llama a la Aurora la de los dedos de rosa *rododáctilos*. Pero la Aurora calla; la Aurora no está dotada de palabra. Y Jesús, Aurora de la Vida Nueva, era la Palabra que hablaba sentada —sentada, y no de pie—, mostrando como rosario al sol la decena de rosas de las yemas de sus dedos.

Habló Jesús desde la montaña sentado, y murió en la montaña de pie. Enseñó sentado en la tierra mollar de la montaña, de seguro que sobre algún ri-

bazo vestido de hierba verde y fresca y mullida, trono de su magisterio, y murió de pie y clavado a una tabla, no de piedra, pero sí de ley; a una tabla de leño, y para que la ley se cumpliese. El madero en que murió era de ley; era ley aquel madero. Y toda ley escrita no es más que cruz, y no siempre, sino muy pocas veces, cruz de redención.

“¡Orden!, ¡orden!, ¡orden!”, claman los escribas y fariscos de la ley antigua, del viejo régimen, y bajan de la montaña envueltas en humo tablas de piedra de la ley, de la ley de piedra, y en tanto la palabra sale de entre las turbas y sube a la montaña, no baja de ella, y habla sin brillo de espadas, pero con florecer de yemas de dedos desnudos.

Entre las cosas que Jesús dijo desde la montaña a que subió para hablar sentado en ella, fué esto: “No juzguéis, para que no seáis juzgados, porque con el juicio con que juzguéis seréis juzgados, y con la medida con que medís os medirán a vuestra vez.” (Mat., VII, 1-2). Y así será.

[*Nuevo Mundo*, Madrid, 14-II-1919]

“Y hay también otras muchas cosas que hizo Jesús que si se escribiesen cada una por sí, ni aun en el mundo pienso que cabrían los libros que se habrían de escribir.”

(Ev., Juan, XXI, 25.)

¿De dónde esa máxima execración que sobre el pobre Barrabás ha caído? Era, con Lucifer, Belcebú y Satanás, uno de los cuatro mayores demonios del Infierno para la superstición popular española, y Barrabás puso por nombre Cristóbal Marlowe, el precursor de Shakespeare, a aquel feroz y repugnantísimo personaje de su tragedia *El judío de Malta*, a quien, por cierto, presenta a escena Maquiavelo, que dice: “Soy admirado de aquellos que más me odian”. Cuando éramos niños, por lo menos en nuestra villa natal, se decía:

“Acusador, Barrabás,
en el infierno pagarás.”

Barrabás era el acusón ó acusique por excelencia, y como diablo no quiere decir sino acusador —o, si se quiere, fiscal—, Barrabás era el diablo por excelencia. Algo tan protervo como Judas. El Dante, sin embargo, no le pone en su *Infierno*, y menos entre aquellos tres, los más grandes malhechores, a que Lucifer —o Luzbel— masca con cada una de las tres bocas de sus tres caras, y son Judas Iscariote, Bruto y Casio, los tres máximos traidores. El Dante no condenó a Barrabás.

¿Y quién fué Barrabás? Fué un homicida (Hechos, III, 14), que por una muerte que hizo en una sedición de la ciudad se le encarceló, y como en Pascua se acostumbraba perdonar a un delincuente, Pilato, queriendo soltar a Jesús, se encontró con que el pueblo pidió la libertad del sedicioso homicida (Lucas, XXIII, 13-25). La horrenda culpa, pues, de Barrabás fué que el pueblo prefiriera su libertad a la del Cristo, y no por libertar a aquél, sino por no libertar a éste, y para que así se cumpliese lo que estaba escrito. Y no parece que el crimen de Barrabás hubiese sido muy grande. Un simple homicidio, una muerte, y en una sedición, acaso de carácter patriótico desde el punto de vista judío, no es nunca, y menos lo era entonces, un delito infamante. Muchos celosos judíos lo tendrían acaso por una hazaña meritoria. Debió de parecerse mucho a lo que hoy llamamos un delito político.

No parece, en efecto, que se deba encarecer la culpa de Barrabás, lo mismo que nadie atribuye mérito a Simón de Cirene, al cirineo. Porque a éste le pagaron acaso su servicio, y el que lleva, no su propia cruz —que es lo que Cristo nos ordena—, sino la del Cristo, porque le obligan a ello las autoridades o porque se lo pagan, o en una procesión por espectáculo y como por rito, lleva su recompensa. No, los cirineos, y sobre todo los espectaculares —como esos nazarenos carnavalescos de las procesiones de Semana Santa—, maldito si merecen nada por llevar a costas una cruz ajena.

La maldad de Barrabás resulta ser la de que el pueblo le prefirió al Cristo. Pero fué el pueblo, y no Barrabás mismo, el que por envidia y odio hizo crucificar al Cristo. ¿O es que Barrabás mismo podía haber dicho: “no, no me soltéis a mí, que merezco la muerte. Soltad a Jesús, el justo, que ningún mal ha hecho”? No le habrían hecho caso. Uno de los

dos bandoleros a quienes crucificaron con Jesús, confesó en la cruz haber merecido su castigo, y proclamó la inocencia del Señor, por lo que éste le prometió el paraíso (Luc., XXIII, 39-43); y es, nótese bien, ¡un bandolero!, el único a quien el Cristo canonizó santo.

Ni consta que Barrabás pidiese al pueblo su indulto. Ni es acaso de creer que aun indultado por el pueblo Jesús y condenado Barrabás, hubiese sido muy justa la crucifixión de éste, como tal vez no lo fué, aunque él se declara culpable, la de aquel pobre bandolero a quien se le ha llamado después San Dimas. Otro delincuente político, de seguro, como Barrabás y como tantos otros, entre ellos los Macabeos. Delinquentes para los romanos, por supuesto, que eran los que dictaban el derecho.

Y como hay muchas cosas que entonces pasaron y que no han llegado a nosotros, y que ni cabrían en los libros todos del mundo, algunas de las cuales han ido descubriendo los visionarios de todos los tiempos, desde el que hallara lo de la Verónica, que es una leyenda extra-evangélica, hasta Ana de Emerich, también nosotros hemos hallado, no diremos dónde, un relato de algo que pasó entre Jesús y Barrabás.

Y fué que cuando el pueblo estaba mirando al Crucificado y burlándose de él, el pobre Barrabás, el indultado, se le acercó todo confuso, y desde el pie de la cruz del buen bandolero, le dijo así:

“Yo, Señor, no pedí al pueblo mi perdón, ni que te crucificasen a ti en vez de haberme a mí crucificado. ¿Por qué tus discípulos, Señor, me vuelven la cara? ¿Te vendí yo acaso como te vendió Judas? ¿Te he negado como te negó Pedro? ¿Te abandoné? ¿Te mino como el tuyo tú, y nuestros caminos se han he conocido siquiera hasta ahora? Yo seguía mi cruzado. A mí me han indultado del castigo por una muerte que hice; a ti te dan muerte porque resucitas,

y resucitando haces que los judíos crean en ti, y temen que vengan luego los romanos y borren nuestra nación. ¿Tengo yo, Señor, la culpa?"

Y el Señor le dijo:

"Cuando el pueblo que me condenó te perdonaba, Barrabás, yo ya te había perdonado en nombre de mi Padre. Y mi Padre te perdonará como te perdonó el pueblo. Porque tú, al cometer ese homicidio, no sabías lo que hacías, como ellos, los que te han perdonado, no saben lo que se hacen al condenarme. Vete en paz y no vuelvas a matar a nadie, para que no tengas que volver a ser perdonado, porque el perdón gasta mucho el alma de quien le recibe."

Y Barrabás se fué todo confuso, y acaso se hizo cristiano y murió bendiciendo al Señor.

¿Por qué, pues, esa ferocidad con que se persigue esa memoria? ¿No hay algo de anticristiano y de inhumano en ello? ¿Por qué se le pone con Satanás, que es el tentador, con Luzbel o Lucifer, que es el lucero de la mañana, el ángel luminoso y caído por su orgullo, y con Belcebú, que es el dios malo de las moscas? Porque el pobre Barrabás ni acusó a nadie, que se sepa, ni tentó a nadie, aunque matara a alguno—queremos creer que cara a cara y en lucha abierta—, ni por orgullo cayó de ninguna estrella luminosa, ni menos acaudilló a enjambres de moscas apesotosas. Y si se nos dijere que su indulto fué injusto, diremos que acaso hubiese sido tan injusto porque suelen ser injustas las condenas, y una injusticia se cancela con otra. Nada más justo que quebrantar la ley de una injusticia. Aunque el diablo—cuya etimología hemos dado más arriba— no llegue a comprender esto. Ni lo comprendiera Caifás, que era el presidente del Tribunal Supremo de Judea en tiempo de la muerte del Cristo.

Para indicar el sentimiento cristiano, la religión cristiana, no tenemos en rigor una palabra inequívoca. Cristianismo significa, tanto o más que el sentimiento o que la práctica, la doctrina o la teoría; cristiandad ha venido a querer decir el conjunto de los cristianos. Podríamos inventar un término: *cristianidad*, para designar con él la cualidad de sentirse cristiano y de obrar como tal, prescindiendo de teorías, aparte de la explicación teórica que uno se dé a sí mismo y dé a los demás de su sentimiento y de su acción. Y para el conjunto de doctrinas con que se trata de explicar el hecho íntimo de la *cristianidad*, la experiencia espiritual religiosa cristiana, quedará siempre el vocablo de cristología. Con todo su aspecto técnico y filosófico y hasta pedantesco. Como está muy arraigado el prejuicio de que la práctica deriva de la teoría y el sentimiento deriva de la idea, cuando en casi todo, y en religión especialmente, lo contrario es lo que sucede, lo más frecuente es sostener que la práctica cristiana, que la *cristianidad*, que el cristianismo en cuanto vida, procede de la cristología, que la religión viene de la teología. Tal es la posición de los que se llaman a sí mismos ortodoxos. Los cuales con harta lamentable frecuencia sostienen que niega un hecho el que rechaza la expli-

¹ Este escrito fué publicado con el título genérico de "Comentario". El que aquí figura se lo hemos puesto de acuerdo con su contenido. (N. del E.)

cación que de tal hecho dan ellos. Acaso porque admite el hecho sin tratar de explicárselo. "El que no explica este sentimiento como yo le explico, es que lo condena." ¡Las veces que hemos oído este razonamiento dogmático!

Y decimos dogmático en el sentido originario y más propio de la palabra *dogma*, que no es el de doctrina, sino el de decreto. (En griego, *dokein* no significa enseñar, sino parecer, y concretamente, parecerle bien al que manda algo.)

Los dogmáticos, los ortodoxos, que son los que descomulgan, fulminan sus condenas contra el que no admite sus explicaciones doctrinales.

Si uno cumple su deber por otras razones que aquellas por las que ellos le cumplen, o le cumple sin razones, sin tratar de explicarse a sí mismo por qué lo hace, dicen que falta a su deber.

Las virtudes de los paganos eran vicios brillantes.

Todo esto podemos y debemos trasladarlo al campo del patriotismo, que es también, y a su modo, una religión. Y así, junto al sentimiento patrio o patriótico y a la conducta y práctica que de él se origina, podemos poner —y aun oponer— lo que llamaríamos *patriología* —no patrología, que es otra cosa—, una teoría o doctrina para explicarse aquel sentimiento y fundamentarlo en unas u otras razones. Patriología, que, como todas las logías, se arrogaría pronto carácter dogmático, decretivo y ortodoxo. Y si es terrible el dogmatismo ortodoxo —o la ortodoxia dogmática— en religión, no es menos terrible el dogmatismo ortodoxo en patriotismo. La patriología dogmática, decretiva, de real decreto, es capaz de acabar con todo ingenuo y espontáneo patriotismo, con todo patriotismo místico, de experiencia espiritual íntima, de inspiración interior, de sentimiento puro. Puro de razonamientos alambicados.

Guillermo II de Prusia, el ex kaiser, el que se ha

casado en el destierro, llamaba los "sin patria" a los que no apoyaban su patriotismo en la ortodoxia dogmática imperialista o kaiseriana; esto es: cesariana. Y los descomulgaba. Lo que por lo demás se explica uno considerando que Guillermo era el jefe religioso de la iglesia luterana de su pueblo, una especie de pontífice. Pero a lo peor nos topamos con cualquier otro soberano que nada tiene de potestad religiosa y que se pone a dar y quitar patentes de patriotismo, a poner en duda el de aquellos que no sientan la patria como él, que no la sientan consustancial con esta o aquella institución histórica transitoria, y que le falte poco para descomulgar a este o al otro. Aunque, ¡claro!, estas definiciones no se suelen hacer por decretos, por dogmas, ni *ex cathedra*. Aún no hemos visto ningún R. D. condenando la patriología de tal o cual patriólogo. Pero no desconfiamos de verlo cualquier día.

Se ha dicho, que la teología es la que más daño ha hecho a la religión. No lo aseguraremos; pero sí que la patriología ortodoxa y dogmática, la oficial u oficiosa, la de aquellos que para invocar silencios o treguas invocan el patriotismo, arrogándose el definirlo, esa patriología es la que más daño hace al sentimiento patriótico, la que más estropea la práctica que de él se deriva.

"En el fondo es un buen patriota." ¿Cómo en el fondo? Y en la forma, señor, ¡en la forma! ¿Quién va a pretender el monopolio de un sentimiento común?

El error fundamental está en creer que los sentimientos derivan de las ideas; las acciones, de las razones. Nuestra ética suele ser la manera con que tratamos de explicarnos nuestra conducta. Y suele suceder que nos equivoquemos y que hagamos una u otra cosa por muy otros fundamentos que los que suponemos. Los hombres no se mueven por ideas o

conceptos, sino que inventan las ideas para explicarse por qué se mueven. Al hombre no le gusta creerse una marioneta. Y sin embargo...

[*Nuevo Mundo*. Madrid, 5-XI-1922.]

La presunción común de la gente vulgar es que cuando quiera que ven algo que les desagrade o con lo que están reñidos, pensar que lo tal es escandaloso y que ellos son en este caso los hombres a quienes nuestro Salvador habló de tan terrible manera, diciendo: "Quien escandalice u ofenda a alguno de estos pequeños que creen en mí, mejor le sería ahogarse en el fondo del mar". Esto escribía, a fines del siglo XVI, en Inglaterra, el anglicano Ricardo Hooker, en su libro *De las leyes de la política eclesiástica*, y eso hemos estado recordando estos días ante censuras que se nos han dirigido acusándonos de escandalizar a los buenos patriotas españoles de dentro y de fuera de España. Pero, ¿qué es patriota? ¿Qué es patriotismo? Mas antes, ¿qué es escándalo?

Las palabras que Hooker citaba tomólas del capítulo XVIII del Evangelio según Mateo, en su versillo 6, y en ellas se habla de los *pequeños*, pero se da el caso de que esos pequeños no suelen escandalizarse ni mucho menos cuando los otros, los grandes, los de hulto, los mangoneadores, o, digamos mejor, los fariseos, hacen como que se escandalizan. Y de nuevo, ¿qué es escándalo? Porque, sin apartarnos de la Sagrada Escritura, vemos en la Primera Epístola de Pedro (II, 8) que la palabra del Señor era piedra de escándalo, o de tropiezo, para los que no creen en ella. Que escándalo no quiere decir otra cosa que tropiezo.

Se ha dicho que no hay peor sordo que el que no quiere oír, o sea el que se hace el sueco —vulgarmente se dice “hacerse el sueco”—; pero hay algo peor, y es el que se empeña en entenderlo todo torcidamente.

A aquellas palabras que citaba Hooker y que son del versillo 6 del capítulo XVIII del Evangelio según Mateo, se sigue el versillo 7, que dice: “¡Ay del mundo por los escándalos! Porque necesario es que vengan escándalos; mas ¡ay de aquel hombre por el que vinieren!” Pero, ¿por quién vienen los escándalos? ¿Quién es el que propiamente escandaliza?

“¡Escandaloso!” ¿Y quiénes son los que gritan así? Los cirineos, los sucesores de aquel Simón de Cirene a quien cuando venía del campo le cogieron los verdugos del Señor y le hicieron ir detrás de El llevando la cruz auestas y le pagarían el servicio. El Cirineo llevó la cruz del Cristo, y por mandato y acaso por estipendio, no llevó su propia cruz. Y el Cristo había dicho: “Cualquiera que no trae su cruz y viene tras de mí no puede ser mi discípulo” (Lucas, XIV, 27). No dijo *mi* cruz, sino *su* cruz; cada uno la suya. El Cristo tomó la suya a espaldas y se dejó clavar en ella, y hay quienes toman la del Cristo y la usan de broquel cubriéndose con ella. Por lo que se dijo que detrás de la cruz está el Demonio, así como delante de ella está el Señor.

¡Escandaloso! Escandaloso llaman al que señala el tropezadero, al que advierte dónde está la piedra de tropiezo, y los fariseos se fingen los niños, se fingen los pequeñuelos, para poder gritar: “¡Escándalo!” y pedir que se le apedree al escandaloso.

Es como eso de que los trapos sucios hay que lavarlos en casa. Pues no; hay trapos que ni se secan ni se limpian bien no poniéndolos al sol. El sol es el mejor jabón para ciertas manchas. Y si no se quiere siempre sacar al sol los trapos, aun después de lim-

pios, es porque están hechos girones, llenos de siete y de zurcidos, deshilachados y a las veces convertidos en telaraña o en tela de cebolla. Si fuera sólo sucios... ¡Hay que ver cómo está la mortaja del Reino de España! O su camisa, si ustedes prefieren.

¡Escandaloso! Y hay quien recuerda lo que el Génesis, en su capítulo IX —versillos 20 al 29— nos cuenta de cómo Noé se embriagó con el vino de la vid que había plantado, y quedó desnudo, y su hijo Cam le descubrió, y los otros dos hijos, Sem y Jafet le cubrieron con su ropa, andando hacia atrás, de espaldas a él, para no ver su desnudez, y el padre maldijo al primero, bendiciendo a los otros dos. Pero aquí, ¿con qué y cómo vamos a cubrir la desnudez de nuestra España embriagada? La ropa que le echamos encima no puede ser más que nuestra andrajosa ropa, llena de desgarrones, a través de los cuales asomará la podre de su pellejo. Y es mayor la desnudez de esa semidesnudez —que es una semivestidura— que deja barruntar algo peor que lo que ostenta. Pero, ¿embriaguez? No. Algo peor que embriaguez.

Mejor, mil veces desnuda que no embozada en andrajos. Y mejor en esqueleto que no con la encarnadura en túrdigas y piltrafas.

“¡Escándalo!”, gritan los cirineos que llevan sobre el pecho sus cruces —a las veces pensionadas—, y sobre los hombros llevan, por la paga, la cruz de España, la cruz en que se le va a clavar a la Patria. ¡Escándalo! Pero el escándalo viene por ellos, por los cirineos. El más escandaloso de los escandalosos es Simón de Cirineo, el mercenario de la crucifixión.

Míster H. G. Wells, el novelista inglés, nos es profundamente simpático por lo mismo que es antipático a casi todos los idiotas. Y aquí conviene que definamos esto de idiota --en griego: hombre particular o privado-- diciendo que es el que no tiene más que sentido común, el que no discurre más que con lugares comunes y que por lo tanto odia las paradojas. Míster Wells forjó paradojas y hace luego juegos malabares, malabariza con ellas, y cuando, al fin, esas paradojas han logrado entrar en el sentido común de los idiotas, éstos las convierten en lugares comunes, las clasifican y etiquetan y las meten en unas cajitas donde las tienen guardadas para enseñárselas a sus hijos.

A Mr. Wells le preguntaron por los seis más grandes hombres de la historia, y en vez de mandarle a paseo al humorista --o acaso idiota, si tomaba la pregunta en serio-- que se lo preguntó, contestó diciendo que eran Cristo, Buda, Aristóteles, Asoka, Roger Bacon y Lincoln. ¿Verdad que es divertido? Y ello ha servido, por lo menos, para que muchos se hayan preguntado: "¿y quién fué Asoka?" Lo cual, lector, debe importarnos muy poco. Dejemos, pues, a Asoka.

Esta divertidísima, humorística y paradójica respuesta de Wells a una pregunta divertidísima, humorística y paradójica, ha dado motivo a que otros escritores hayan terciado y escrito cosas bastante

divertidas también. Y Wells, a su vez, ha replicado y al replicar se ha metido con Shakespeare. Que en Inglaterra es peor acaso que meterse con Cristo y tan grave como aquí meterse con Cervantes. ¡No siendo los cervantistas que se meten con él a cada paso y le dejan al pobre!... Pero lo que no se le ha ocurrido a Wells, y eso que es ocurrente, es si Buda no es creación de algún Shakespeare indio, si tiene más realidad histórica que Hamlet, como Aquiles creación de Homero o de quien sea, y el mismo Cristo, según algunos... impíos, ¡claro!, creación poética, mito, de alguna comunidad judía.

Y cuenta que al decir que acaso Buda no tenga más realidad histórica que Hamlet no es que se la neguemos, sino todo lo contrario. Los que conocen nuestra filosofía de la historia —*anch'io sono pittore!*— expuesta en nuestra *Vida de Don Quijote y Sancho* —cuya tercera edición acaba de publicarse— saben que creemos que Don Quijote y Sancho tienen más realidad histórica que Miguel de Cervantes Saavedra —y más que la del que esto escribe— y que lejos de ser éste, Cervantes, el que creó a aquéllos, son ellos los que crearon a Cervantes. Y vamos a emprender una campaña para que se canonicen a Don Quijote, haciéndole San Quijote de la Mancha. Y si la Iglesia Romana, que ha canonizado a no pocos sujetos poéticos de menos realidad histórica que Don Quijote, se opusiera a ello, podría ser llegado el momento del cisma y de constituir la Iglesia Católica —es decir, Universal— Española, Quijotesca.

Hay quienes viven en un mundo de hielo, de agua sólida o congelada, con nubes, o sea agua en estado nebuloso y a las veces vapor, encima; entre el documento histórico y la pseudo leyenda. Y estos tales no se dan cuenta del agua líquida fluyente, de los ríos y arroyos que arrastran témpanos y de donde brota bruma. No tienen sentido histórico.

Si al que esto escribe se le preguntara por los seis más grandes hombres de la historia española, no sabría responder; pero obligado a ello, no omitiría a Don Quijote, Sancho Panza, Segismundo, Don Juan Tenorio, Pedro Crespo, San Isidro Labrador y... ya van seis y es lástima que no quepan el Cid, Pizarro, Prim y otros mitos más.

Dicen que Simón Bolívar —¡otro mito!— solía decir que los tres grandes majaderos de la historia habían sido Cristo, Don Quijote y él, Bolívar. Y teniendo en cuenta que majadero es un instrumento para majar, resulta que el dicho, por más que a un cristiano pueda parecerle irreverente, no está mal, pues, ¡cuidado con lo que majaron Cristo, Don Quijote y Bolívar! ¡Y con lo que siguen majando!

Y una de las cosas que prueban mejor la genialidad paradójica —aunque de no ser paradójica no sería genialidad— de Bolívar, es que se puso al lado de dos a quienes él debía creer míticos, pues Bolívar, que habría leído a Volney, no estaría muy seguro de la realidad histórica del Cristo al modo que la entienden los idiotas.

No hace mucho que un amigo nuestro que acababa de leer la formidable novela de Emilia Brontë titulada *Wuthering heights* —traducida y publicada recientemente en español con el título de *Cumbres borrascosas*— nos preguntaba que de dónde pudo sacar a Heathcliff, ese prodigioso ejemplo de pasión trágica, aquella pobre muchacha, hija de un pobre clérigo, que murió soltera a los treinta años en un pueblecito inglés. Y le dijimos que Emilia Brontë sacó esa su tormentosa criatura de donde todo creador las saca, de sí misma. O más bien que fué Heathcliff el que hizo a Emilia Brontë.

Pero es la misma Emilia Brontë la que nos dice en el último hermosísimo poema que escribió. “¡Oh Dios de mi pecho; todo poderosa, siempre presente Di-

vinidad! ¡La vida —que en mí tiene descanso— como yo —vida inmortal— tenemos poder en Ti!... Con amor que mucho abarca tu espíritu anima los eternos años, penetra e incuba arriba, cambia, sostiene, disuelve, crea y cría. Aunque la tierra y el hombre se fueran y los soles y los universos dejaran de ser y te quedaras Tú solo, cada existencia existiría en Ti.” La que escribió esto era una creadora, una poeta —mejor que poetisa—, y sabía que así como cada existencia, cada verdadera existencia, cada acción que es pasión, vive en el Creador, así cada criatura de pasión y de amor como Heathcliff vive en quien la creó. Y como Heathcliff vive y vivirá, vive y vivirá Emilia Brontë. Y muy de otro modo que como se lo figuran los idiotas.

El deán Inge —deán de la catedral anglicana de San Pablo, Londres—, de quien os hemos ya más de una vez hablado, dice de esas palabras de Emilia Brontë moribunda que parecen contener “una verdadera filosofía” y añade: “Esta concepción de la relación de Dios al mundo es también la de la Iglesia católica y ha sido defendida por una larga serie de filósofos cristianos que no me parecen inferiores en agudeza y penetración a los más celebrados pensadores modernos desde Spinoza hasta nuestros días”. Pero no estamos muy seguros de que esa concepción de la Brontë “sea la general en la Iglesia Católica”, ni mucho menos. Más se parece a la del propio deán Inge. Porque los idiotas de la Iglesia —y en ésta como en cualquier otra congregación los idiotas son los más—, los que no tienen más que sentido común, como carecen de sentido propio y de pasión propia, no pueden concebir, ni menos sentir, esa especie de inmortalidad. Esa la siente un Heathcliff. Es decir, una Brontë. Para los idiotas, para los del puro y recto sentido común, no hay más que una inmortalidad común, una comunidad inmortal.

Como no tienen más que individualidad corpórea, al deshacerseles el cuerpo se les deshace la individualidad. Y nada pierden.

Vamos a consultar con Bolívar, que, ¡claro!, sigue viviendo, nuestro propósito de hacer que la España Máxima canonicé a Don Quijote. Y no vayan a creer los semi-idiotas —que son peores que los idiotas puros— que se trata aquí de nada de espiritismo, no. Para ponernos al habla con Bolívar no necesitamos de espiritismos. Vamos a hablar con él en español claro y recio y no en ninguna clase de esperanto, y vamos a hablar con él a solas, alma a alma, sin comunidad ambiente que nos estorbe. Y estamos seguros de que aprobará nuestro proyecto, con la condición, ¡claro está!, de que luego se le canonicé también a él y le hagamos San Simón Bolívar. Y os aseguramos que ambos, San Quijote de la Mancha y San Simón Bolívar, tendrán más realidad histórica que pueda tenerla aquel San Diego Matamoros de que hablaba Don Quijote.

(Se admiten adhesiones.)

Enero, 1923.

[*La Nación*, Buenos Aires, 15-IV 1923.]

Cuando estuve en Granada —¡ya hace años!— conocí allí un hombre de ingenio singular y digno de codearse con aquel Sáinz Pardo, también de Granada, que al preguntarle una señora si se llamaba Sáinz, Sáez o Sanz, contestó: “Es igual, señora; la cuestión es pasar el rato”. Benítez era, creo, sombrerero y tenía parte en un taller de reparación o, mejor, confección de muebles antiguos, que con él visité. Me estuvo mostrando los secretos del arte de falsificar antigüedades y de pronto me dijo: “Ahora vamos a hacer para un norteamericano las puertas primitivas de la Audiencia, de las que se copiaron las que ahora tiene”. Y ésas —le pregunté, sonriendo—, ¿son las primitivas? Y me contestó el gran Benítez: “¡Quiá! ¡no señor! Las hemos visto sustituir... ¡Nunca ha habido primitivas!” Y esta última sentencia me pareció algo de inaudita profundidad histórica; algo para meditado por arqueólogos y tradicionalistas. ¡No existe lo primitivo! Benítez, el sombrerero granadino, era un profundo pensador. Y sin duda conocía mejor que nadie la psicología de su clientela. En una sombrerería se aprende mucho.

Ernesto Renán, en sus *Recuerdos de infancia y de juventud* —¡qué hermosa obra!—, nos dice que él había visto el mundo primitivo, que en su nativa Bretaña vivía, antes de 1830, el pasado más remoto. Puede ser que luego, en el Seminario, se enterase de que no existe lo primitivo, como asentaba el gran Benítez,

el granadino. Porque los Seminarios diocesanos son talleres de falsificación de antigüedades. Allí no se estudia más que copias y compilaciones y reproducciones en yeso. Las autoridades son comentadores, glosadores, compiladores; se huye de las fuentes.

Así se explica uno que sea tan frecuente que los clérigos se extasien ante todo escritor de calco, de falsificación arqueológica y que propendan a escribir en un estilo falso. Acabamos de ver que un tribunal de oposiciones a escuelas de primera enseñanza ha puesto como texto para el análisis gramatical —¡ese horrible ejercicio arqueológico del más estéril y desecador verbalismo!— no un texto castellano del siglo XVI, o siquiera del XVII, no algo vivo y genuino, ni un texto actual, el castellano que hoy se habla y se escribe, sino de la novela arqueológica *Ave Maris Stella*, de Amós Escalante, marqueteada, que no escrita, a puño, y que es uno de los más escandalosos calcos que poseemos. Es algo, en su género, tan detestable como la manera —no estilo— del P. Miguel Mir, ex jesuita, que escribía lo que él reputaba ser castellano como un aventajado seminarista puede escribir en latín, teniendo la mollera atiborrada de frases de los clásicos latinos y trasponiéndolas.

En una ocasión y hallándome en una librería, topé con uno de esos libros fraguados así, de marquetería y con un barniz de tradición arqueológica, y le pregunté al librero: “¿Pero hay quien pueda resistir la lectura de esto?” Y me contestó: “¡Sí. Los curas!” Y añadió: “Me figuro que lo leen para aprender palabras y giros que colocar en sus sermones”. Y entonces me percaté de por qué la peor de las retóricas es la retórica de púlpito y por qué hay clérigo que confunde el modernismo literario con el modernismo religioso, y le parece que Rubén Darío es de la misma denominación que el P. Tyrrell. De los cuales, a lo mejor sólo sabe que son modernistas.

Es decir, que son, ¡no!, que son llamados, que se les clasifica entre los modernistas. Porque si el obispo —anglicano, no hay que asustarse— Berkeley enseñaba que “ser es ser percibido” —*esse est percipi*— hay quienes creen, a modo de Seminario, que ser es ser llamado o clasificado. Y es natural que con este criterio se desvanezca la primitividad, la originalidad, por inclasificable. Los arquetipos se pierden sobre nubes.

El P. Fr. José de Sigüenza, que hondamente sintió nuestra lengua y en tan primitivo la escribió, dice, sin embargo, al describir la iglesia de los Jerónimos de Belén, junto a Lisboa, que su fachada del medio día está llena de “florones, morteretes, resaltos, canes, pirámides y otros mil moharrachos que no sé cómo se llaman y el que los hacía tampoco”. Pero al describir —¡estupenda descripción!— la fábrica de El Escorial, ya nos dice que “no consiste la arquitectura en que sea deste orden o aquél”, en que se le llame así o del otro modo, y hablándonos del San José pintado por Juan Fernández Mudo: “Dizen que está tomada del natural, mas no sé yo si después de la del mismo santo hizo la naturaleza tan linda testa”. ¡Admirable sentencia de estética y robusta afirmación de la primitividad artística!

Es que el P. Sigüenza, aunque educado en Seminario, sabía que “gramático quiere dezir sólo el que trata de preceptos de la congruencia; que essa no es más que una práctica pobre para los niños...” ¡Ni para los niños! Y menos la que se aprenda analizando la prosa arqueológica y muerta del *Ave Maris Stella*, de Amós Escalante. Como no sea que este libro se escribiese para eso, para que los pedagogos se devanaran los sesos —¡y qué bien cae aquí lo de *devanarse* o vaciarse!— aplicándole la horrible escolástica del llamado análisis gramatical. Ante el cual se escapa todo lo primitivo. Como que quien se pasa la vida

estudiando fósiles, paleontología, no se da cuenta de cómo respira el pulmón, digiere el estómago o filtran la orina los riñones. Sólo conoce huesos y, a lo más, pieles.

Ahora querría explicaros cómo la herejía es lo inclasificable; mas hemos de dejarlo. Benítez es quien ha formulado la esencia del ortodoxismo: “¡No hay nada primitivo!”

[*Nuevo Mundo*, Madrid, 11-I-1924.]

Saulo de Tarso, aquel fariseo que después de su conversión camino de Damasco cambió su nombre por el de Pablo y se hizo el apóstol de los gentiles, predicó el Evangelio en griego. Y lo predicó en griego porque el griego era entonces, en el Mediterráneo oriental y aún más acá, la lengua imperial, la del imperio o mando, y a la vez la lengua universal o católica. El griego, que era la lengua oficial, la de las leyes, empezó siendo la lengua litúrgica de la naciente Iglesia cristiana. Luego la suplantó, en Occidente, el latín. Y en griego están los Evangelios y en griego el Padrenuestro. Y fué la Reforma la que libró la conciencia cristiana, la que los puso en las lenguas maternas, de hogar y de niñez.

Pero el mismo Pablo, el que se enorgullecía de ser ciudadano romano, súbdito del César, llegado a Jerusalén, donde le recibieron con furor los suyos, los judíos, se puso a predicarles en hebreo, según se nos cuenta en el capítulo xxii de los *Hechos de los Apóstols*. Que dice que “oyéndole que les hablaba en dialecto hebreo se aquietaron” (versillo 2). A lo que hay que hacer notar que *dialecto* en griego no es voz que lleve en sí connotación desdeñosa, sino que quiere decir sencillamente lengua de conversación, de diálogo—*diálogo* y *dialecto* son hermanos—, aunque sea independiente de otra, por diferencia a lengua literaria, que es, sin embargo, otro dialecto. Y que al decir el texto *hebraidi* no se refiere al hebreo literario, el

del Antiguo Testamento, que la plebe judía de Jerusalén no conocería mejor que nuestra plebe el latín, sino el arameo vulgar. Pues cuando el Cristo exclamó en la cruz aquellas palabras del salmo xxii, 9: *heli helá lama sabajzani*, que quiere decir: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me abandonaste?", los que le oían creyeron que llamaba a Elías (Mat. xxviii, 46-47), y es que era que hablaba con su Padre y no con ellos. A ellos les habría hablado en su propia lengua, en arameo.

El que dijo, cuando le preguntaron los judíos separatistas, si era o no lícito pagar tributos al César, lo de "dad a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César" (Mat., xxii, 21) e hizo que llegando a Cafarnaún pagase Pedro el tributo de las dos dracmas, aunque los hijos son francos de pecho (Mateo, xvii, 24-27) sabía que al César hay que pagarle en moneda del César, de su cuño, que a Dios hay que hablarle en lengua divina, y a los hombres cuando se les quiere adoctrinar en doctrina de salvación, en la lengua que esos hombres entiendan, sea la que fuere. Y por eso Pablo no habló a los jerosolimitanos ni en el griego imperial, cesáreo, que no habrían entendido bien, ni tampoco, es seguro, en el hebreo clásico, bíblico, que tampoco lo habrían entendido.

Lo que quiere decir que no es obra de la Iglesia ni imponer a un pueblo una lengua imperial, oficial, de Estado, la lengua en que están escritas las leyes por que se le rige, ni tratar de elevar a lengua oficial, legislativa y administrativa el dialecto—en el sentido recto de este vocablo— en que las madres aduermen a sus hijos en ese pueblo y en que le cuentan los primeros cuentos que nos consuelan de haber nacido. Y menos es obra de una Iglesia universal, católica, internacional, por lo tanto, que tiene su lengua oficial, una lengua muerta y embalsamada, y que tiene que mantenerse apartada de las luchas por la nacio-

nalidad. Que para una Iglesia cristiana no puede haber más pecado de separatismo que el de separarse del Cristo. Todo lo demás es cosa del Estado, cosa de civilización.

Carecen, pues, de sentido cristiano los que pretenden que una Iglesia tenga que intervenir ni en favorecer ni en estorbar la unificación de un Estado cualquiera. Predicará, con el mismo Pablo, la sumisión a los poderes constituídos, pero no más.

Y sería, además, una falta de sentido político el pretender que la Iglesia Romana, en cuanto poder político y temporal, no religioso y espiritual, persiguiera cualquier separatismo y fomentara un unitarismo de Estado cuando esa Iglesia Romana ha sido y es separatista respecto al Reino de Italia y ha protestado y sigue protestando contra la unidad de ese reino.

Aún hay más, y es que para los fines mismos de la civilización terrena y temporal, a los que sirve un Estado imponiendo una lengua, una, legislativa, administrativa, pedagógica y cultural, sería peligroso y hasta pernicioso que pidiese la ayuda de una Iglesia cristiana internacional. O de hacerlo, ir más allá y convertirla en Iglesia nacional, de Estado, en Iglesia sierva. Que no hay peligro mayor que el de un Estado querer hacer de una iglesia, iglesia de Estado, pues acaba por ser éste un Estado de Iglesia, y se convierten en dogmas eclesiásticos las razones de Estado. Y nada más grave que el querer convertir el patriotismo en un mandamiento del Decálogo, o acaso en una virtud teologal.

VISIONES Y COMENTARIOS (*)

(1933-1936)

* Esta serie de escritos continúa la que con el mismo título figura al final del tomo XI de esta edición de *Obras Completas*, (N. del E.)

LA CIUDAD DE HENOC

Y conoció Caín a su mujer, la cual concibió y parió a Henoc, y edificó una ciudad, y llamó el nombre de la ciudad del nombre de su hijo Henoc.

(GÉNESIS, cap. IX, v. 17.)

“La historia del género humano es la guerra”, escribía hace poco al comienzo de un escrito Winston S. Churchill. Lo que nos recordó aquello otro de Treitschke de que la guerra es la política por excelencia. Y lo de nuestro Romero Alpuente, el “comunero” de hace un siglo, de que la guerra civil —o la revolución, que es igual— es un don del cielo. La cual, según la leyenda judeo-cristiana, empezó con el asesinato fraternal de Abel por su hermano Caín, que abrió la lucha de clases. Abel era, según ese mito, pastor, y Caín labrador, pero acaso sea más acertado decir que la raza o clase abelita, aquella de que Abel es símbolo, era la campesina, y la cainita era la urbana, la ciudadana, la murada, pues fué Caín quien, según el relato bíblico, edificó la primera ciudad, la de Henoc. Y en ella, en la mítica y simbólica ciudad de Henoc, empezó a organizarse la masa, a amurallarse, a someterse al mando de un jefe, de un mandón, cacique o déspota. Y a someterse para organizar batidas, guerras, revoluciones. ¿Y qué es lo que le llevaba a plegarse a disciplina bélica? ¿Hambre?, ¿gana de gloria?, ¿de libertad?, ¿de justicia?, ¿o qué? En el fondo, envidia, el sentimiento de masa, macizo, democrático, que lleva al hombre a doble-

garse a servidumbre, el resorte de la servilidad. Y da vivas a las cadenas, y si rompe unas es para forjar con sus eslabones otras.

Homo homini lupus: “el hombre, un lobo para el hombre”, corre el consabido refrán. Pero acaso sea más al caso decir que *homo homini agnus*: el hombre, un cordero para el hombre. Que no debió de haber comenzado la servidumbre y la tiranía, porque uno, el que se sentía tirano, sujetó al otro haciéndole siervo, sino porque éste, el que se sentía siervo, débil, se ofreció como víctima al otro, haciéndole tirano. Es la masa, que teme la responsabilidad, la que hace al mandón, es el rebaño el que hace al pastor, son las ranas las que piden rey a Júpiter. El instinto más hondo del hombre es el corderil y no el lobuno. El hombre de masa, de clase, de sociedad si se quiere, apetece ser sometido. La libertad le es una carga insostenible; no sabe qué hacer con ella. Y forja la que Nietzsche llamaba “moral de esclavos”. Su fondo, el resentimiento, la envidia. Esa envidia —el *phthonos* griego— en que vió, con su clara mirada, Heródoto el fundamento de la tragedia de la historia. Y en que tan hondo caló, en tierras de Don Quijote, nuestro Quevedo.

La historia llamada sagrada por antonomasia, la mitología bíblica, nos enseñó que Caín mató a su hermano Abel por envidia de su virtud, de ser preferido por Jehová. Ah, pero es que la envidia suele ser, en cierto modo, mutua o recíproca; es que el envidiado suele darse a provocar la envidia del envidioso, a darle envidia; es que el perseguido busca que se le persiga; es que el atacado de manía persecutoria incita a la manía perseguidora del otro. Es que en las democracias las masas de instintos rebañegos no hacen sino azuzar a los solitarios de instintos lobunos. ¿De qué parte está la envidia?

¡El solitario! Imposible vivir en soledad, y menos en la ciudad de Ur, en la ciudad, en la fundación de

los pobres cainita. Zaratustra, el de Nietzsche, se retiró solitario al monte y el Cristo, el del Evangelio, antes de emprender su misión pública, se retiró al desierto, a ser tentado por Satanás; huyó luego de las turbas cuando quisieron proclamarle rey, y murió al cabo solo, solitario, y de pie, colgado de un leño en cuya cabecera le nombró, por irrisión, rey un pretor romano. Y desde entonces inri —I. N. R. I.— (esto es: “¡viva Cristo rey!”) quiere decir burla, v. g., “le han puesto el inri”. ¡Solitario! El verdadero es el anacoreta, el ermitaño; si se reúnen varios —*monachi*, monjes— fragan comunidad de solitarios, monasterio, y surge Henoc, la ciudad cainita. Ni hay mayor incubadora de envidias que un monasterio; la envidia, en forma de acedia, es la roña monástica. ¡Aquel terrible drama de Verhaeren, el poeta belga, es un monasterio y en que sólo figuran varones, solitarios, es decir, solteros, sacudidos por la pasión monástica, cainita y abelita a la vez! Cuando Robinson Crusoe dió en la playa de su isla desierta con la huella de un pie desnudo de hombre, dedos, talón, paróse como herido por un rayo —*thundertruck*—, escuchó y miró en torno sin oír ni ver a nadie, recorrió la playa y volvióse a su madriguera aterrado, confundiendo árboles y matas, figurándose cada tronco un hombre, lleno de antojos y de agüeros.

Aquel hombre que gustó todas las hieles y las heces de la pasión básica social; aquel hombre que fué encarcelado y perseguido por el Santo Oficio de la Envidia democrática —don Marcelino habló de la democracia frailuna española—; ¡aquel Fray Luis de León que ansiaba huir del mundanal ruido a seguir la oscura senda de los pocos sabios que en el mundo han sido; aquel hombre de cristiana libertad íntima que tan entrañables acentos encontró para imprecicar e increpar a la ley cabezuda que, según San Pablo, hace el pecado; aquel anarquista agustiniano que sólo descansaba en contemplar la noche serena tachonada de

estrellas, encontró en una fórmula suprema —en octosílabo— el lema de la inalcanzable perfección del hombre: “ni envidiado ni envidioso”. Ni aquejado de la envidia pasiva, la de buscar ser envidiado, ni de la activa, la de envidiar.

¡El desprecio —a las veces odio— que los grandes mandones, los grandes déspotas, han sentido por sus mandados, por sus dominados! Así suelen vengarse los que se ven forzados a oprimir a lo que, por envidia, piden opresión. Y la piden todas las masas rebañegas que reniegan de la libertad en rendición a la disciplina. Atacadas de manía persecutoria colectiva, de envidia demagógica pasiva, la de creerse y quererse enviados, reniegan de la libertad para poder perseguir —con achaque de defensa—, pues la envidia pasiva se hace activa. “Y muera el que no piense igual que pienso yo.” Que no piensa.

Todas estas sombrías reflexiones sobre el lecho tenebroso de la sociabilidad civil humana, de nuestra Henoc, me las he hecho no sé bien desde cuándo, acaso desde que tenga uso de razón civil, que me apuntó en medio de una fratricida guerra civil —toda guerra es civil y arranque de civilización—; pero se me han enconado ahora en que se encona la lucha y sentimos a los campesinos, a los abelitas, con sus lobos y sus jabalíes, y de otro lado a los ciudadanos, a los cainitas, con sus perros y sus puercos, y que todos son unos. Y al ver que Cristo, que murió por todos, por los unos y por los otros, solitario y de pie, se le vuelve a poner, por los unos y por los otros, el inri. Y al meditar que la descansada vida del que huye del mundanal ruido no es sino huir de la vida hacia la muerte, único descanso final y acabado.

“¡Ni envidiado ni envidioso!” Pero, Dios mío de mi alma, hay que vivir en sociedad y perpetuarla, y para ello hay que vivir —¡terrible sino!— envidiado y envidioso.

Uno de esos extranjeros que acuden ahora, casi siempre sin la debida preparación, a nuestra actual España a investigar lo que llaman el caso español —puesto, ¡ay, de moda—, me preguntaba si es que se observa aquí alguna reacción espiritualista. No supe bien qué responderle. Primero, porque reacción supone acción, y no sé a qué acción antiespiritualista o materialista podría referirse. Y segundo, porque no le entendí bien lo de espiritualismo. Aunque me pareció sobrentender que no quería decir precisamente reacción religiosa católica, ni siquiera cristiana, ni aun deísta, sino ese vago sentimiento a que por ahí fuera, sobre todo en Francia, se le ha solido dar el nombre de espiritualismo. Que no es exactamente lo mismo que idealismo. Idea y espíritu son dos cosas.

Pensé luego que lo que se suele llamar, mejor o peor, el realismo religioso español, en íntimo enlace con nuestro tan mentado individualismo, es algo que es muy difícil discernir si es materialismo o es espiritualismo, como no sea ambas cosas, la fe oscura —el anhelo más bien— de un espíritu material. El anhelo de resurrección de la carne y la vida perdurable, sea lo que fuere de Dios. Anhelo que se refleja en España, sobre todo en ciertas regiones, en el culto a las ánimas, a las benditas ánimas, a los espíritus de nuestros muertos, que vagan a las veces por el aire de la noche en estantigua o en santa compa-

ña. Y en lo que creen —o quieren creer, que es igual— hasta no pocos ateos profesionales.

Recordé luego, al oír a ese extranjero a la caza de nuestro caso, que muchas veces se le ha llamado espiritismo al espiritismo, al de Alan Kardec y al de los médiums y veladores danzantes, espiritismo que ha tenido, y aún sigue teniendo, en nuestra España mucho más arraigo y extensión de los que creen los distraídos, y al que ha seguido la teosofía. Y entonces caí en la cuenta de que las maravillas —y las maravillas (*mirabilia*) son milagros (*miracula*)— de la física moderna resucitan, sin que las gentes se den al pronto cabal cuenta de ello, una especie de fe en las ánimas, en las almas desencadenadas de nuestros muertos y aun de los ausentes.

¿Es que cuando uno oye por radio la voz, la misma voz de un ausente que se halla a muchísimas leguas de distancia, no ha de sentir, subconcientemente, que el alma del que habla se halla allí fuera de su cuerpo? O al oír en un gramófono la voz querida de un querido difunto, ¿no ha de sentir, sépalo o no, queriéndolo o sin quererlo, la presencia espiritual, inmaterial, pero real, del alma desencarnada, del ánima, que se reveló una vez en aquellas palabras conservadas por milagro físico? Y recuerdo haber oído contar a un amigo la impresión que le causó en casa de los huérfanos de un su amigo ya muerto ver a éstos, a los hijos, proyectar en un cine casero una película en que aparecía su difunto padre moviéndose, accionando, sonriendo como lo hizo en vida. ¿No es natural —y sobrenatural a la vez— que aquellos niños sintieran la presencia real del ánima de su padre? Por donde se viene a colegir que estos fenómenos artificiales —del arte de la física— producen efectos naturales en el espíritu análogos a los que se buscaba producir con la taumaturgia espiritista. La física moderna, al inmaterializar en cierto modo la materia dinamizándola, ha espiritualizado nuestros oscuros sen-

timientos. Y esto sin tener que acudir a las complicadas teorías, muy por sobre la comprensión del vulgo, de la física matemática moderna. Sólo aquello que en maravillas —milagros— de aplicación técnica llega al vulgo, basta para despertarle su fe, dormida, pero no muerta, en las ánimas, a que los antiguos llamaron manes.

Y a la vez, este nuevo espiritismo —espiritualismo, si se quiere—, por lo común subconciente, suscita el sentimiento de la individualidad y del individualismo, de este eterno individualismo cuya decadencia pregonan pobres individuos que no saben verlo ni en sí mismos ni en los demás. Más de una vez he oído a algún carbonero del marxismo —quiero decir a alguno que profesa el credo marxista con fe implícita o de carbonero, disciplinaria, y sin conocerlo— repetir, por boca del carbonero, que el llamado materialismo histórico no es el materialismo filosófico, el que niega la existencia del alma que puede desencarnar y reencarnar, aunque se profese ambos o uno de ellos sólo. Y así es. Y a la par ese materialismo histórico ha conducido a una nueva religión, que podríamos llamar espirista. ¿Pues qué es, más que un médium —y un icono consagrado—, el cadáver maquillado de Lenin? Y a la vez se refugian en el comunismo los pobres individuos, espíritus individuales, las pobres ánimas encarnadas que tratan de salvar su individualidad en la masa, que tratan de perpetuarla en la comunidad. Y no es un disparate ideológico ni mucho menos, no lo es, el que se hable de comunismo libertario o anarquista, ya que en la comunidad buscan los individuos asegurar y perpetuar su personalidad individual.

“¡La resurrección de los muertos y la vida perdurable!”, que decía nuestro tradicional espiritismo realista y a lo material, el del culto a las ánimas. A las de los antepasados ya muertos, pero también a las de los venideros, de los por nacer, pues hay un

culto a la posteridad. Y en este culto que empieza a florecer en las masas, que, como las de los primeros cristianos, creen el próximo advenimiento, ya que no del Reino de Dios, de la República del Hombre, ¿no habrá, acaso, el oscuro presentimiento de resucitar en esos venideros, en esos por nacer, y resucitar en ellos con presencia conciente y real y perdurar luego? Ciego ha de ser el que, en lo más íntimo de las oscuras creencias, de la fe casi mística de los individuos personales que componen estas muchedumbres esperanzadas en un nuevo milenio, no vea la misma raigambre, exactamente la misma, que mantuvo y alimentó la rica floración del espiritualismo realista —y casi materialista— popular español de antaño, y ello aunque esos individuos se crean ateos. Y luego, la dogmática, la canónica, la liturgia y hasta la clerecía laicas. Y el mismo horror instintivo al escepticismo, a la dialéctica, al libre examen y, sobre todo, a lo que llaman pesimismo, especialísimamente anatematizado en la Rusia soviética.

¡ Pobres y nobles ánimas de incrédulos creyentes!
¡ Pobres ánimas en pena! ¡ Pobres ánimas, que no logran apagar la revolución íntima, la de las conciencias individuales; que no logran acallarla con las asonadas de masas! ¡ Pobres almas, que sufren, sin saberlo ni quererlo de ordinario, la terrible lucha entre la idea y el espíritu, entre el credo y el anhelo! Y... todo el que se proponga hacer la dicha —la emancipación— del pueblo, proletario o no, tiene el deber de engañarle, sin que importe que se lo confiese así, pues el pueblo —de ánimas en pena— creará en el engaño y no en la confesión de éste. *Mundus vult decipi*, el mundo quiere ser engañado.

[Ahora, Madrid, 18-III-1933.]

Este comentador que os dice ahora esto no lee a diario desde hace tiempo más que un periódico extranjero, que es un diario griego, de Atenas, el órgano de Eleuterio Venizelos. El diario se llama *Eleutheron Bema* —pronunciado “Elefceron Vima”—, que quiere decir: “Tribuna libre”. Y esta tribuna libre —*cleutheron*— es la tribuna principal de los partidarios de Eleuterio Venizelos, caudillo de los liberales. Y escribe en ella a diario un cronista que se firma Fortunio, y que es quien más le suministra a este comentador lectura en romaico o griego moderno. Y no pocas sugerencias y hasta algún giro de frase le debo.

En el número del día 8 de este mes de marzo, el cotidiano Fortunio de la “Tribuna libre” de Atenas, publicaba un artículo titulado “Diarios”, que aunque no contenga sino observaciones muy obvias y al alcance de cualquiera, merecen registrarse por la forma en que están expresadas, en un neogriego sencillo y claro. Voy, pues, a traducirlo en parte y comentarlo brevemente.

“Al griego moderno puede faltarle todo: el pan, la comida, el agua, el cigarro, hasta la entrada de favor para el teatro; pero hay una cosa que no puede faltarle, y es el periódico. Y, ¿cómo ha de faltarle, si es todo su pensamiento, todo su saber, toda su literatura y su vida toda? Tiene todo esto más barato que

en cualquier otro pueblo de la tierra, no más que por un dracma. El griego es un periodista andante. Con él piensa, con él se forma, con él satisface su curiosidad, con él colma su interés artístico y, por último, de él saca no sólo las más elevadas doctrinas morales, sino hasta sus babuchas y sus calzas. ¡Cómo va a faltarle! Su cabeza es un artículo de fondo; su corazón, un folletín; sus sensaciones, el cotidiano desnudo fotográfico de las estrellas cinematográficas. Va al café con ese bagaje. Y empieza la discusión a base de los periódicos; cada uno el suyo. Cada cual se irrita con todos los otros, los insulta, exceptuando siempre aquel que lee. Así los insultan a todos y a todos los exceptúan antes de irse a sus casas a comer la sopa. ¿Cómo vivirían, os pregunto, sin ellos? El ayuno más trágico que puede uno imponerle a un griego es que le falte el periódico. Conozco hombres que se pusieron como locos anteayer a la mañana, que no tuvieron periódicos...”

Leyendo esto me acordé de aquel famosísimo pasaje —que tantas veces he comentado— de los *Hechos de los Apóstoles*, en que al ir a narrarnos el discurso de Pablo ante el Areópago, se nos dice (capítulo XVII, v. 21) que “entonces todos los atenienses y los huéspedes extranjeros no entendían en otra cosa sino en oír o decir alguna cosa nueva”; lo que no impidió el que cuando el Apóstol les habló de la resurrección de los muertos se burlaron y le decían: “Ya te oiremos de eso otra vez.” Porque ello no era novedad. Y no sólo no querrían oír de resurrección de muertos, mas ni de muertes. ¡Es tan peligroso resucitar el recuerdo de ciertas muertes! Y ese pasaje de los *Hechos de los Apóstoles* está en relación con otro, de muchos siglos antes, en que en la *Odisea* se dice que los dioses traman y cumplen la destrucción de los mortales para que los venideros puedan tener argumento de canto, que es la expresión del sentimiento estético de la vida. ¡El eterno griego! ¡Te-

ner qué contar y qué comentar! Pero el griego de hoy —el romaico o romio— va al café, según Fortunio, a discutir, a irritarse y a insultar armado de su periódico. “Insultar —dice— a todos los otros, exceptuando a aquel que lee.” Y esto, la verdad, lo ponemos en duda. Suponemos más bien que muchos insultarán al que leen a diario, y aún más, que lo leerán para insultarlo. Pues no ha de ser el griego moderno muy diferente del español actual, y aquí conocemos muchos que leen el periódico que más les irrite con sus apreciaciones. Y es que necesitan irritarse.

“El griego quiere —dice más adelante Fortunio— los relatos escritos, impresos con grandes letras, debajo de titulares enormes, como trenes de carbón, dramáticos, emocionantes...” Y aquí da algunos ejemplos. Pero eso no le ocurre sólo al griego moderno. Y lo más de la perversión de la verdad en la Prensa no proviene de intereses bastardos, sino de sensacionalismos. “Así impresos —prosigue el cronista helénico—, los relatos toman un aire de realidad. Es una curiosa psicología: reventamos de mentiras y las tragamos muy a menudo a sabiendas. ¡Cuántas veces no he oído junto a mí esta frase: “¡Venga el diario y leamos sus mentiras!” Y agrega luego Fortunio que hay otros para quienes el relato impreso es la última palabra de la verdad; observación trilladísima, pero muy discutible. Y acaba diciendo que si se busca la realidad, a la media hora tiene uno la cabeza como una olla de grillos y busca aspirina.

Bien se le alcanza a este comentador que las observaciones del cronista de Atenas son de las más corrientes; pero le ha retenido la atención la manera de presentarlas, y aun cuando no sea ella demasiado original. Y ha visto en ellas el reflejo de la especial democracia ática, que no parece haber cambiado desde que Aristóteles la puso en solfa en sus inmortales comedias políticas y desde que, mucho después, el au-

tor de los *Hechos de los Apóstoles* escribió su caracterización de ella. Sólo que aquella democracia ática, la que describió el gran comediógrafo en su obra *Las Nubes*, sátira contra Sócrates, el que andaba azuzando y hostigando la inquieta curiosidad de sus paisanos, acabó por condenar a muerte al heroico partero, que así, partero, se llamó él. Y es que a muchos les resultó abortador y no pocos temieron perder la razón con sus abortamientos. Y siglos después persiguieron a Saulo de Tarso, al Apóstol Pablo, que se dedicó también a azuzarlos, hostigarlos y hurgarlos en las entrañas. Y es que las disquisiciones socráticas del *Fedón* platónico y las disquisiciones paulinianas de la *Epístola a los Romanos*, no son a propósito para cimentar en firme suelo la opinión pública de los periódicos andantes, de los ciudadanos políticos.

¿Opinión pública? ¿Y qué es ello? ¿Es que a los diarios se les puede llamar órganos de la opinión? Y, por otra parte, ¿qué necesita más el pueblo, que le informen o que le remezan y sacudan el espíritu? ¿Y qué diferencia va de opinión pública a espíritu público?

Y hétenos aquí que se nos atraviesa otro anfibológico concepto, cual es el de la objetividad. “Voy a hacer un relato objetivo” —oímos, y otras frases por el estilo—. Pero esto de la objetividad, como lo de la convicción y lo de la conciencia —la conciencia mental, no la moral, la que se opone a la inconciencia y no a la mala conciencia o mala fe— son algo que merece un examen algo más detenido. Como lo de la verdad oficial. Pero hoy no quería, sino apuntando unas observaciones del Fortunio ático, indicar la suerte que corrieron Sócrates y San Pablo entre periódicos andantes que vivían de discutir y altercar en la plaza pública, como hoy en los cafés, pero que se detenían ante los problemas esenciales de la vida.

Y conste, antes de cerrar este comentario, que no

menciono con desdén a los cafés, pues el café ha sido, y sigue siendo, la verdadera Universidad Popular española y que en él ha vivido el eterno ingenio español, dejando, dígase lo que se diga, una tradición oral que es la base de nuestra escritura.

[*Ahora*, Madrid, 23-III-1933.]

Sumo y sigo, señores míos: “¿Pero por qué —vienen a decirme, aunque con otras palabras— te complaces en hurgar en todos esos sentimientos oscuros, vagos e irracionales, trágicos de la vida que dirías, y hablarnos de engaitamientos, desesperanzas, engaños, ánimas en pena y todo su cortejo? ¿Por qué no animarnos a vivir alegres y confiados en el presente y a hacer de nuestra España una República contenta en que vivamos sin atormentarnos?” Y por aquí siguen. Son los de la emoción republicana, la vibración republicana, el fervor republicano, la conciencia republicana y lo demás. Son los hombres de fuera, exteriores, tan exteriores como los de la lealtad monárquica, y cuidado si lo eran éstos. Uno de estos republicanos sin más, a secas —o en seco—, un republicano mero y orondo, me decía: “¿Qué quiere usted esperar de un Gobierno en que un ministro —¡y socialista!— confiese en público que estima una desgracia el no tener él fe religiosa y otro se declara cristiano sin dogmas ni milagros? A sí no se va a ninguna parte.” Le molesta el hombre interior.

El hombre interior. O acaso mejor el hombre de dentro: *eso anthropos*. Y pongo la expresión griega no por pedantería, sino para que los cuitados y los menguados puedan decir con más razón que no se me entiende. Es expresión del Apóstol Pablo en su *Epístola a los Efesios* (III, 16). Es decir, un “ad-efesio”. Y el hombre interior —mejor acaso: íntimo— que

ando buscando, cual nuevo Diógenes, no es el de la calle —el consabido hombre de la calle— ni el de su casa, sino el de a sus solas. El hombre de la calle o de la ciudad, el ciudadano, propiamente el elector, el de partido, es el político, de *polis*, ciudad; pero el otro, el interior, el de a sus solas, es el individuo del mundo —*cosmos*—, es el cósmico. Es el universal. El universal y el individual a la vez, el entero y no de partido.

A las veces se logra llegar a este hombre sustancial y no con lo que se le dice ni con el tono y acento —si es por escrito, estilo— con que se le dice, sino con el timbre. Es el timbre de la voz con que se conmueve y se convence. Sin que falte timbre escrito. Es el timbre lo que atrae a unos y rechaza a otros. Es el timbre el que repudian los que no quieren verse a sí mismos a solas, los que se sienten perdidos fuera del rebaño, los que no se atreven a enfrentarse con su individualidad íntima, los cuitados y menguados hombres de masa.

Hay quienes parecen haberse creído que con eso de declarar que la República española no tiene religión del Estado —que no es lo mismo, hay que volver a repetirlo, que religión de Estado— va a desaparecer de la vida pública, comunal, no digo ya la religión, sino la religiosidad, la inquietud religiosa del pueblo español, de la nación española y que vamos a contentarnos los españoles con esa superficialísima y achifrivola superchería de las formas de gobierno, de los regímenes políticos y lo que de ello se derive.

El liberalismo, el humanismo liberal, hijo del Renacimiento y de la Reforma protestante, llegó a ser una especie de religión civil y nacional —lo ha sentido bien Croce—, como llegó a serlo el tradicionalismo —lo de monárquico es accidental y baladí y profano— y el socialismo, y aun más el comunismo, y el anarquismo; ¿pero el republicanismo?

¿el republicanismo mero y mondo?, ¿qué es eso? Abogacía a lo más. Y electorería. Hay, si no se quiere hablar de religión, una filosofía liberal, y tradicionalista, y socialista, y anarquista, ¿pero republicana? No la conozco. Democrática, se me dirá. Pero esto es otra cosa, pues democracia y república ni se igualan ni se excluyen.

Y viniendo a lo de ahora y de aquí, ¿qué quieren ustedes, señores míos, que me entretenga y les entretenga disertando de si este partido o el otro, de si nuestros sedicentes republicanos o si los que se confiesan socialistas, de si la crisis, de si va a salir éste o entrar el otro, de si a la derecha o a la izquierda, de si en las próximas elecciones...? ¡Uf! Nada de eso toca al porvenir y a la continuidad íntimas de España.

Si vieran ustedes, señores míos, lo que me molesta cuando algún periodista extranjero viene a pedirme vaticinios sobre el porvenir político de España y preguntarme si creo o no posible una restauración monárquica o la implantación de una dictadura fajista o de una dictadura soviética. O le despacho con cajas destempladas o le coloco cuatro vaguedades baratas o algún camelo. Como hace pocos días, en que le dije a uno de estos periodistas que en España empiezan a esbozarse dos grandes partidos políticos de turno, el de los funcionarios y el de los parados. O sea el de los ocupantes y el de los aspirantes. Lo cual no es ningún camelo, me parece... Y no he encontrado más que uno de esos corresponsales que me preguntase por cosas de más sustancia y de más intimidad. Y se comprende, pues que era un calvinista preocupado con la labor que lleva desde Suiza Carlos Barth. En cambio, los periodistas extranjeros católicos no parecen interesarse por el problema religioso, sino por el político. Para ellos, como para los ateos de la Acción Francesa, la Iglesia Católica Romana no es más que una potencia política, cuyo rei-

no es de este mundo. Y así es, en verdad. Como que en toda la propaganda católica actual en España no se oye si no a hombres exteriores, por lo general de timbre metálico de voz. Tan raro encontrar entre ellos hombres interiores y cósmicos, como aquellos *pioneers*, linaje de los padres peregrinos del Mayflower que en sus luchas políticas en Norte América mejían esquirilas de la Biblia con briznas de la selva virgen.

No hay que hacer de la religión política, se dice. Pero cabe y se debe hacer de la política religión. ¿Por qué se llama, si no, al copartidario correligionario? Y en todo caso hay que buscar al hombre de dentro, al hombre íntimo, preocupado de su destino individual, del sentido eterno de su vida y que no puede satisfacerse con esa actividad externa de funcionario o de parado, de ocupante o de aspirante.

No se concibe bien que llegue a ser buen conductor de pueblos o buen forjador de naciones quien no se haya nunca preocupado del principio primero —valga la aparente repetición— y del fin último de las cosas todas, de su primer porqué y de su último para qué y aunque sea para llegar a negarlos. Un político podrá ser creyente o incrédulo, agnóstico, dogmático o escéptico; lo que no puede ser es indiferente. Puede decir todo menos esto: “eso no me importa”.

Y ahora sumaré y seguiré con mi tema, señores míos.

[*Ahora*, Madrid, 28-III-1933.]

¡Cómo pesa! ¡Cómo pesa el tiempo según pasa, pisoteándonos a tierra! ¡Tiempo de bochorno espiritual, sobre todo en la calle! En la calle, sin verdura ni rocío. ¡Temperatura de temporal! ¡Temple de tempestad! ¡Temporal!, ¡tempestad! es lo que da el tiempo que pasa pisoteándonos. Lo eterno da calma. Pobre Nietzsche, el de la vuelta eterna, que no logró calma. Y menos mal que murió sin saber que se moría, libre de la razón.

Y esos niños que juegan en la calle al pelotón mientras el tiempo nos pesa, ¿se percatan de nuestras pesadumbres? ¿Se les quedan nuestras miradas en el alma? ¡Mejor que no! Porque siente uno aquí, en la calle, algo así como la sensación de una telaraña invisible e intangible, formada de un tejido de miradas de odio, de envidia, de desdén, de desprecio. Y también de lujuria. Y a lo peor le mira a uno uno de esos niños como quien recuerda haber visto su retrato en los papeles públicos. ¡Pobres niños! ¡Pobres moscas de esa fatídica telaraña espiritual!

¿Organizar las impresiones callejeras? ¡Imposible! No se eslabonan; se apelonan las ideas —impresiones— y se apeguñan y se destrozan. No hay reposo ni sosiego para ordenarlas según se atropellan. Hay que verter el fichero de los apuntes. Y, además, ¿organizar ideas? ¿Para qué? Acaso las políticas —si es que son ideas—, para la propaganda. ¡Hacer declaraciones! ¡Dar programas! Pero las ver-

daderas ideas se asientan y se organizan como el grano en mano de los medidores: a golpecitos. O a golpes. A golpes secos se asientan y cuajan en sistema —o programa— las ideas. Y se quedan muertas.

¿Objetividad? ¿Qué es eso? Un tópico parlamentario, o sea, vacuidad. ¡Objetividad! Ni una cámara oscura de fotógrafo, y eso que no tiene alma. Para dar impresiones objetivas hay que tener alma de cántaro o de cañón: vacía. Espíritu objetivo es el de un anti-profeta. Profeta no es adivino, no es vaticinador, no es “calendariero” —esto es: el que hace en los almanaques el juicio del año venidero, de su tempero—, no es el que dice lo que pasará mañana o pasado mañana, o el año o el siglo que vendrá, sino el que declara lo que está pasando hoy por dentro —mejor, lo que está quedando— y lo que pasó —o mejor, quedó— ayer; todo lo que los demás, si lo saben, se lo callan. Y los profetas del pasado suelen ser los más profetas. ¿Y por qué los demás se callan lo que ellos proclaman o profetizan? De ordinario, por no pasar por pesimistas. Pero... el peor pesimista, el pésimo, es el que de nada ni de nadie habla mal, porque de todos y de todo piensa mal.

Al fin, esos niños del pelotón son verdaderos niños, aunque vayan, ¡lástima!, para mozalbetes. Pero, ¿y esas juventudes? Juventud del partido H, N o X... (Aquí una etiqueta programática cualquiera.) ¿Juventud? ¿Mocerío? ¿Pero de dónde sacarán tantos mozos de partido que vayan para hombres públicos? Si es que la indisciplina —divino tesoro de la juventud— no se lo estorba. “¡Uy, Dios, qué cosas!” —murmura una viejecita al cruzarse con una de esas manifestaciones de mozalbetes que van matraqueando un grito cualquiera callejero, ¡qué más da cuál! Y no hay cosa ninguna; no son más que voces, sones de asonada. Ni de motín siquiera —menos de revolución—, sino de asonada.

Y luego... las últimas noticias del día: de Inglate-

rra, de los Estados Unidos, de Francia, de Alemania, de Austria, de Italia... Y el fajo... y el anti-fajo. La que está fajada es nuestra alma comunal. ¿Y el cáncer? “Pero usted no fuma ni bebe...” Pero vivo. Y, sobre todo, quería referirme al otro cáncer, al cáncer espiritual, a esa verruga, o taladro ideal, que crece hacia dentro y nos desgarrar el alma.

En esto: “¡Por Dios, caballero, que no tengo pan para mis hijos!” ¿Y por qué se me viene a las mientes al oírlo eso de que en italiano y en griego actual se le llame al mazapán “pan de España”? ¡Se le amargó la almendra! La facha del pordiosero era congojosa. “Si sigue así —pensé— pronto producirá una vacante... ¿Pero vacante de qué? De pordiosero, de menesteroso, de parado..., ¡claro! Y no faltará quien la consuma o la ocupe. ¡Consumir una vacante!”

¿Y aquello del artículo 46 de la Constitución de esta República “de trabajadores de todas clases”? ¿Aquello de que “la República asegurará a todo trabajador las condiciones necesarias de una existencia digna”? ¿Que es “una existencia digna”? Otro truco o tópico constitucional. “Trabajadores de todas clases...”, “la guerra como instrumento de política nacional”..., “existencia digna”... Sí, como lo del “salario justo” de la tan asendereada Encíclica de León XIII, o “la Universidad es un centro de alta cultura”, o..., o..., o... Todo ello bueno para *bourrer le crâne*, que dirían en Francia, y aquí, “tupir la mollera”; o para *épater le bourgeois*; en nuestro caso, dejar turulato al obrero “con-s-ciente”. (Ojo, señor regente; aquí hace falta la s ésa porque se trata de “consciencia” —con s—, que es más solemne que la vulgar conciencia.)

Y ahora, ¿por qué se me viene a las mientes la imagen de un rebaño —no manada— de lobos frente a una oveja que los contiene? Pero, ¡ay!, los mastines... Los mastines rabiosos son para con las ovejas peo-

res que los lobos hambrientos. Y suele suceder que los rabadanes, en un ataque de irresponsabilidad, azuzan a los mastines contra las ovejas para acarrarlas y acorralarlas, en defensa del rebaño.

Mas..., ¡basta!, ¡basta! Esto de cerner sueños por la calle en medio de torbellinos de temporal del espíritu... ¿Espíritu? A soñar a casa, a la cama...

¡Otra vez en casa! "Abuelito, ¿por qué no cae el cielo a la calle?" Y recordé lo que escribí antaño:

"Después que lento el sol tomó ya tierra
y sube al cielo el páramo..."

El campo, al ponerse el sol, sube al cielo; ¿pero la calle? ¡A la cama, pues, a dormir sin soñar! ¡No sea que en el sueño se me abran las puertas de las tinieblas soterrañas —*portae inferim*— y me atrapen el alma y me la arrastren por la atarjea de la calle!... ¡A dormir! Mañana será el mismo día...

[*Ahora*, Madrid, 1-IV-1933.]

Entre las yemas de los dedos de sus manos toma el Señor las vidas de sus siervos y las retuerce, que así las hila para tejerlas luego. Rueca la Tierra; telar —trama y urdimbre— la Historia. Y esas retorsiones son para los siervos retortijones de las entrañas espirituales —resentimientos y remordimientos— frutos de la divina hilatura. Y si luego ese paño así tejido le valiera al Señor para, vestido con él, hacérsenos visible, pues que desnudo no se nos revela, ¿qué más? ¿Que es traje de luto?

Vivimos —sería vano negarlo— una de las épocas históricas más contorsionadas, acrecida nuestra fatal capacidad de resentimientos, de remordimiento, de odio y de envidia. Por todas partes lo que los ascéticos llamaron acedia, o sea murria, mal humor. Y eso que llaman extremismo. O exageración. Y ¡que es tan nuestro!

¿Extremismo? Valgan, a modo de diversión, dos anécdotas. La una que en la Mancha, después de una asoladora sequía de siete meses, sobrevino una temporada de aguaceros, y un día llegó a una casa una mujer de campo manchego, manchega ella, toda calada de agua del cielo, y al abrirla la puerta, ella, zapatos en mano, exclamó: “¡Ay, señorita, hasta el Señor es “desagerao”!” Y la otra anécdota, la de aquel canónigo a quien, como le recordaran lo de que es más difícil que entre un rico en el reino de los cielos que el pasar un camello por

el ojo de una aguja”, objetó, complaciente: “bueno, pero es que nuestro Señor Jesucristo era un exagerado.” El Cristo y el Padre del Cristo en España han sido exagerados, extremistas. Y hasta la tierra española nos la han hecho extremada. A punto tal, que podría llamarse toda ella Extremadura, aunque en otro sentido que el originario de esta denominación geográfica.

Se nos está remejiendo el poso turbio de nuestras entrañas espirituales colectivas; el légamo de nuestra Historia, la herencia de nuestro Caín cavernario, de aquel que pasó de luchar con el bisonte, como el de Altamira —y para comérselo— a luchar con sus hermanos, para, en cierto modo, comérselos también. Guerra civil, que es el estado normal. O guerra más que civil, que dijo un español. Lucano. Ni es otra cosa lo que llaman revolución. ¡Y qué español también aquel Romero Alpuente, que afirmaba que la guerra civil es un don del cielo! Y luego ofrece la paz el que provoca la guerra —el que provoca las provocaciones de guerra— y dice a los adversarios que se pacifiquen el que de continuo les hostiga a guerra.

Ahora vemos que con achaque de atajar un fajismo que se les antoja en asomo, se dan unos a preparar otro fajismo. Siempre los aterrados se dieron a aterrorizar, siempre se dieron a perseguir los atacados de manía persecutoria, los soñadores de fantasmas. Y es triste embestir a sombras y meterse en revolución donde apenas si hay nada que revolucionar. Pero es el efecto del ambiente mundial.

Más de una vez se ha dicho recientemente, en relación con eso del “hundimiento del Occidente” (Spengler), que vamos acaso a entrar en una nueva Edad Media, y el que esto os dice lo dijo hace cerca de veinte años en una revista ginebrina. Y somos no pocos los que nos ponemos, a modo de deso-

lado consuelo, a estudiar en los recuerdos de la Historia pasada, siempre viva, el paso del Imperio Romano a las bárbaras comunidades populares de la Edad Media civilizadas por la otra Roma. Y si españoles, el caso de España, visigótica, románica y arábiga.

Tiempos de temporal aquellos del siglo v, en que la mano del Señor pesaba —y con extrema exageración— sobre nuestra entonces naciente España española como sobre toda Europa. El temporal de la romanización de los bárbaros. Luego, al acabar el vi, el ya mítico Recaredo. Porque hoy Recaredo es en España tan mítico como lo son los Reyes Católicos, Felipe II o Iñigo de Loyola. Y como empiezan a serlo personajes de no hace más que una decena de años. Y la revolución misma, ésta de que nos hablan, ¿no es un mito? Como la huelga general.

Y en este siglo v, al entrar en él, nos encontramos con dos españoles, aragonés el uno y catalán el otro, que nos han trasmitido el eco de aquellos retortijones —resentimientos y remordimientos— de la conciencia popular cristiana abrumada por el destino. Los dos con el espíritu de Agustín el Africano. El uno, el aragonés Aurelio Prudencio Clemente, cantor de la lucha del alma, de la psicomauquia —que algo tiene de tauromaquia— y poeta de truculentos himnos de mártirios, que se rebela a obedecer órdenes criminales y que celebran cómo se quemaba, se cortaba y se dividía miembros cuajados en barro. Y preludió a “la vida es sueño” diciendo que hasta durmiendo meditaremos en Cristo. Y el otro, el catalán Paulo Orosio, que escribió de las tristezas del mundo para los cristianos desesperados de la Providencia, para los que, ajenos a la ciudad de Dios gustaban lo terreno —*terrena sapiunt*— o, mejor: sabían a tierra. Ese libro del español, catalán, del siglo v está entre *La Ciudad de Dios*, de San Agustín, y el *Discurso sobre la historia universal*, de Bossuet. ¡Y qué españoles los dos, el aragonés y el

catalán! Y éste, el catalán, polemizó contra otro español, gallego éste, de aquellos tiempos, Prisciliano. Prisciliano el que cubre el mito de Santiago de Compostela. Y de los tres, el gallego es el hereje.

¡Prudencio, Prisciliano, Orosio! ¡Qué hondamente puede rastrearse estudiando sus sendas vidas, sus sendas obras, lo eterno de nuestro espíritu común que hoy, merced al actual temporal del mundo, resurge! ¿La actualidad? ¡Bah! ¿Es que cuando hayan pasado quince siglos más, allá, hacia 3433, si es que aún queda algo a que se llame España o cosa así, se acordará nadie de esta obra de renovación que creemos estar cumpliendo algunos ilusos, y se acordará de nosotros? ¿Renovación? ¡Buena renovación nos dé Dios!

Por dentro, por dentro de dentro de nosotros, ¿se renueva algo? ¿Es que podemos decir, en serio, que en unos años menos, en unos meses, hemos cambiado, con una Constitución, la religión civil de España? ¿Una España nueva? ¿Revolución? Lo que sí rebrotar de retorsiones, de resentimientos, de reconcomios, de rencillas, de remordimientos. Y si, lo que no es hacederco, volviese lo que, por hacer algo soñado, derribamos, añoraríamos lo de hoy, que hoy tanto nos pesa. Tanto nos pesa porque todavía está encima de ella y no aún sobre ella.

¿Remedio? Este.

[Ahora, Madrid, 5-IV-1933.]

Privado de sentido y de sentimiento quien por debajo y por encima de las miserables compadrerías —peor que comadrerías— de si este partido o el otro, de si la crisis, de si a derecha o a izquierda, de si falta o sobra el hombre, de si... ¡basta! no siente los escalofríos que recorren el espinazo espiritual de España. Y de fuera de ésta vienen los más de ellos. Los más extrañados no se sacan de la lectura de la Prensa diaria; no nos los da la desgarrada poltronería del repórtaje de oficio y boca.

No es un mal-estar, un mal-hallarse, es ya un mal-ser. Este año ha coincidido, por sino, la celebración del segundo aniversario de la instauración de la segunda república española con la celebración del décimonono centenario —supuesto tradicional— de la muerte de Cristo. Por sino, no por si no; es decir, por signo, por conjunción de dos astros espirituales, o mejor, de un sol de soles y de un asteroide, acaso bólico. ¿Ganas de achicar las cosas? No, sino que república y monarquía, democracia y dictadura no pasan de ser exteriores accidentes. Y cuando a una u a otra o a cualquier especie de la misma laya se empieza a idolatrar —con su liturgia y todo— hay que entristecerse. Superstición, mera y monda superstición. ¿Historia? Externa y no la íntima, la soñada para siempre, la que consuela de haber nacido. Consuelo que no consiste en vivir, sino en soñar sobrevivir, en creer en descanso.

Se lucha por el tenor de vida, resistiendo a la inevitable baja de él. En todos los órdenes, incluso el de la cultura. Hay que hacerse a vivir más pobremente, más sobriamente, más humildemente. A descender acaso a catacumbas económicas y culturales. Lo que corre por el mundo es fatiga, laxitud. No se apetece tanto paz cuanto reposo, ya que cabe paz sin reposo: tal la paz armada que se llama. Y en tanto así como Kierkegaard dejó dicho que la cristiandad está jugando al cristianismo, cabe decir que la sociedad esta jugando al socialismo y la humanidad al humanismo. Y son legión aquellos a quienes les aburre ya el juego.

¡Aburrimento! ¡Tedio! No recuerdo caso más trágico que el de aquel niño que lloraba porque decía aburrirse a no ser el de aquel otro que porque le habían dicho que se haría grande. Y los dos casos son, en el fondo, uno y el mismo. “¿Aburrirse en una época tan henchida de historia, tan tupida de sucesos sensacionales como la nuestra?” —diría algún progresista—. Pero es que el aburrirse es sed de reposo, y se puede morir uno de sed en medio del océano agitado por galerna —espectáculo para visto desde la costa—, y, en cambio, se apaga la sed en el agua dulce de un arroyo sosegado y manso que fluye entre verdura. Un niño sano se aburre en ciertas películas de cine. Y si no se aburre, peor para él y para los suyos.

Aquel paisaje de *Brand*, el grandioso drama ibseniano, donde Brand habla de aquellos pobres niños que llevarán de por vida en el fondo del alma el espanto de la visión de la muerte de sus padres. ¡Y hay tantos niños que crecen bajo la pesadumbre de la tragedia de la fatiga, del tedio!

Se dice que la crisis económica actual procede sobre todo de superproducción o, más bien, de desencaje entre la producción y el consumo, de que en vez de producir para el consumo se ha estado consumiendo para la producción y mecanizándose la vida. Pues la otra

crisis, la crisis intelectual —y espiritual— se debe a superproducción intelectual, a pensar más de prisa que se pueda digerir lo pensado, a que los descubrimientos científicos, técnicos y filosóficos ahogan a la pobre razón. Fe dice el catecismo de nuestra infancia que es creer lo que no vimos; razón es creer lo que vemos. Pero hemos aprendido a dudar de lo que se ve y de la realidad del mundo exterior. O del interior, que es peor. Sólo se libra de ello el consecuente racionalista —suele ser irracional— el que siente de por fuera las cosas de fuera, el que no intima con sus intimidades. El que se queda —retrasado mental— en pedagogía y sociología, sin elevarse al arte y a la historia y ahondar en éstas.

“¡Bah! —me decía uno de estos cuitados—, todos esos pesares de que usted tanto nos habla son pesares de lujo; no he tenido tiempo de pensar en tales cosas; la ociosidad es madre de todas las inquietudes tengo; que trabajar para vivir...” “Para morir”, pensé yo. Y ese pobre hombre que decía no haber tenido tiempo, tiempo para pensar en tales cosas —las esenciales—, tampoco le había tenido para pensar en las otras. Porque no las pensaba, sino que se las tomaba pensadas, en pienso, y ¡qué de indigestiones!

“Ni por pienso”..., suele decirse. ¡Pienso, pensar, pensamiento! Pensar es la forma culta de pesar, que es lo popular. Y hay el pensar de pienso y el pesar de peso. Y el otro pesar, el hondo. Y hay esas flores llamadas “pensamientos” que piensa Dios y las viste con más gloria que a Salomón. Entre esos “pensamientos”, restregándome la vista con su gloria campestre, descansé el último domingo —*dies dominicus* (o *dominica*), día del Señor— del aburrimiento del cine parlamentario, al que me tira la innata necesidad de abreviar y cebar ciertos remordimientos vitales, que ya dijo Nietzsche que la enfermedad apetece lo que la agrava y exacerba.

Y así, como dice Berdiaei, el actual gran sentidor ruso, y lo dije yo, en una revista suiza, hace ya bastantes años, vamos a una nueva Edad Media, a un periodo de descanso, de reposo, de sosegada digestión de ensueños. ¿Es oscuridad? Es como mejor se duerme. ¿Soñando? Tal vez como un sol eterno e infinito. La humanidad medieval no fué gusano, sino crisálida. ¿Sueña la crisálida? Acaso sueña en un capullo eterno y oscuro. ¿Será mejor dormir sin soñar? ¡Santo sueño prenatal!

¿Inquietudes, agüeros y ensueños de lujo? ¿De lujo? No, sino de primera necesidad espiritual. Los que son de lujo y peor que de lujo, de lujoso deporte, son los de las compadrerías —peor que comadre-rías— de si este partido o el otro, de si la crisis —en sentido infimo, ¡claro!—, de si a derecha o a izquierda, de si falta o sobra el hombre, de si... ¡Basta!

Mirad, com-padres que lo seáis, que seáis padres, mirad a vuestros hijos y miradles a los ojos a ver qué leéis en ellos. Esas pobres criaturas que no pueden ya con el peso de esta historia, abocadas a un aburrimiento del que ¿cómo se defenderán?

Y si cupiera decir: “¡niños, a defenderse!”

Una vez aprobada ya la ley llamada de Confesiones y Congregaciones religiosas, hay unos que esperan y otros que temen que para 1934 sean sustituidos los frailes y monjas que actuaban en enseñanza pública por maestros y maestras; o sea, el clero pedagógico de la Iglesia por el clero pedagógico del Estado. El que esto escribe ha sido y sigue siendo contrario al ya famoso artículo 26 de la Constitución, que no votó, y cuya revisión espera, así como es contrario a la última ley, que tampoco ha votado. Mas ahora no va a tratar de esto ni de exponer contrariedades, sino de discurrir un poco sobre las consecuencias que la medida antiliberal y anticultural puede traer consigo.

Habría sido, sin duda, no ya justo, sino más eficaz que el Estado, declarado laico, organizara sus enseñanzas de tal modo que hiciera difícil la vida de las congregaciones religiosas dedicadas a enseñar. Lo que, claro que con tiempo, habría sido muy fácil. Porque si la enseñanza pública, la del Estado, no era buena, no era mejor la de los religiosos. En una y en otra de lo que se trataba solía ser no pocas veces de tener acorralados a los niños —para que no dieran guerra en casa, se decía—, y la diferencia estaba en los corrales. Los de las Ordenes solían ser —no siempre— mejores materialmente. Pero en cuanto al espíritu, no se enseñaba en estos últimos mejor ni la religión. Que apenas si se enseñaba. Como no

se llame instrucción a ciertos ejercicios rutinarios y maquinales de piedad.

Durante siglos la Iglesia Católica de España ha vegetado, sometida al Estado y durmiendo bajo su protección. O mejor dominio. Ultimamente, el maestro de escuela tenía la obligación de enseñar, mejor o peor, el Catecismo, lo que le permitía al cura descuidarlo y dedicarse a vigilar si el maestro hacía lo que él abandonaba hacer. De lo que podría yo contar no poco. El cura se preocupaba de ver si el maestro llevaba o no los niños a misa —que no le era obligatorio—, pero no de suplir sus deficiencias.

Ahora, con el nuevo régimen, parece que los padres católicos se aprestan a crear escuelas no regidas por congregación alguna, administradas y controladas por los padres mismos —padres seculares— y en que maestros titulados —religiosos o no— den enseñanza religiosa bajo la ley civil. Y estas escuelas se podrían llamar religiosas laicas.

¿Laicas? Desde luego. Porque laico, en cierta oposición, relativa a eclesiástico, quiere decir popular, nacional. Y en esas escuelas religiosas —católicas, si se quiere— laicas podrá llegar a enseñarse, y por la enseñanza a reformarse —quiéranlo o no sus fundadores— la religión popular, nacional, española. ¿Cristiana? ¿Católica? No entremos ahora en esto. La religión popular española tiene mucho de cristiana, tiene algo de católica, pero junto a ello un arraigado y acaso desarraigable fondo pagano con su arte, su liturgia, su magia, su milagrería y su superstición. Y quién sabe si con una enseñanza inteligente, en competencia con la del Estado, no ya laico —porque el Estado aún no lo es—, no logrará la escuela religiosa laica depurar todo eso y sacar la limpia ganga espiritual.

La enseñanza tradicional religiosa en España, de una rutina, de un maquinismo y de una inespiritualidad fatales, culminaba en aquella famosísima expre-

sión del Catecismo del padre Astete: "Eso no me lo preguntéis a mí, que soy ignorante; doctores tiene la Santa Madre Iglesia que os sabrán responder." Era la enseñanza principalmente de la fe implícita, de la fe del carbonero. No sé de escuela en que se leyera, y menos se comentara, el Evangelio. Había que ir curando al niño de la posible tentación del libre examen y de la herejía. Y de toda inquietud religiosa. Que, por su parte, los maestros —unos y otros— no sentían. De donde resultaba una fe que no era tal. ¿Cambiará esto ahora? ¿La enseñanza religiosa de la Iglesia frente a la de un Estado que se declara sin religión, logrará dar a los que en España sigan confesándose cristianos católicos una conciencia clara de su fe y hacer ésta explícita?

Por otra parte, la escuela nacional, popular, laica, no podrá menos que ser religiosa. Eso de la neutralidad es un disparate mayúsculo. Y otro disparate mayor pretender que el niño escoja por sí su religión o su irreligión. No se puede enseñar a hablar, a leer, a escribir, a pensar —y, por tanto, a sentir— en castellano, en lengua popular y nacional de España, sin enseñar religión popular y nacional española. La religión popular, nacional, laica de España ha informado nuestro lenguaje. Es consustancial con él. Si nuestra religión es un lenguaje para hablar con nuestro Dios, nuestro lenguaje es una religión para hablarnos. Frases, locuciones, giros, hasta irreverencias, blasfemias y herejías, sin contar los inevitables textos clásicos, están henchidos, no ya de religiosidad, sino de religión. Y si se les toma a la cabeza del espíritu y no al pie de la letra, nos llevan al alma de esa religión. Y hay, ¡claro está!, un libre examen del lenguaje. ¿Que este libre examen llevaría a confusión y dispersión? El que se empeñe en hablar de un modo absolutamente individual y rebelde, lleva el castigo de que no le entiendan, y el que no puede conversar no puede convivir. Pero hay un grado de in-

dividualidad, de herejías si se quiere, lingüística que contribuye más que nada al enriquecimiento, a la recreación del lenguaje común. Por algo Lutero y Calvino, los dos grandes heresiarcas de la Reforma, fueron dos grandes re-creadores, avivadores, de sus respectivas lenguas nacionales, el alemán y el francés. Las herejías religiosas nacionales han renovado siempre los lenguajes nacionales y con ellos la nacionalidad. Recuérdese a Juan Hus de Bohemia. Sólo que esas herejías no se traducen.

No, la reforma religiosa, así como la lingüística, no se traduce. Cada pueblo la hace en su propia religión y en su propia lengua. Y por eso cuando decimos que la enseñanza pública de la Iglesia Católica de España y la del Estado, que se confiesa inconcientemente sin religión, tendrán forzosamente, a sabiendas y a queriendas, o sin saberlo ni quererlo, que contribuir, no ya a la re-forma, sino hasta a la re-fundición —y refundación— de la religión popular, laica, nacional, española, no queremos decir que se haya de traducir al español tal o cual reforma extranjera, y lo que es peor, arcaica ya y gastada. Esa religión, ¿cómo será? No nos demos de profetas. Pero bueno será recordar lo que el gran profeta ruso Dostoyewski decía hace sesenta años, en 1873, de que el pueblo ruso si no conocía el Evangelio ni las bases de la fe ortodoxa, conocía al Cristo y le llevaba en su corazón para la eternidad. Hasta los rusos incrédulos o agnósticos, agrego yo, hasta los desesperados que no creían o creían no creer, hasta los que vivían presos de la terrible realidad científica y objetiva.

En resolución, que ahora, separados Estado e Iglesia, y teniendo ambos que hacerse laicos, populares —repito que este Estado actual republicano todavía no es laico, no es popular, aunque llegará a serlo—, se verán obligados a refundir, más aún que a reformar, la religión popular, laica, que llegará a ser nacional y a la vez universal, o sea, católica, en el pri-

mitivo, genuino y propio sentido de este término tan desgastado y tan absurdo. Y se acabará, es de esperar, el tipo de los ateos que van a misa como protesta contra el Estado sin religión.

[*Ahora, Madrid, 27-V-1933.*]

Poquito a poco y callandito va haciéndose su vida —su vidita— de cada día este hombrecito de cada día, cotidiano, diario. No el llamado hombre del día —¡soberano engaño!—, sino el verdadero hombre del verdadero día, del día eterno. Pues toda su vida es un solo día y acaba por vivir la eternidad toda en ese solo día que es su vida. El suceso del día, de cada día, es para él el hecho de siempre. Pero el suceso cotidiano, el que se repite, el de ayer y el de mañana. Su ayer es un mañana; su mañana es un ayer. “Es” y no “fué” en un caso; “es” y no “será” en el otro. ¿Es que hace tiempo para matarlo? Y para resucitarlo. El hombre de cada día está naciendo diariamente. Y cada mañana, al despertarse, y cada noche, al ir a dormirse, reza: “¡La vida nuestra de cada día dánosla hoy, Señor!” Para él todos los días son domingos. No conoce el profundo amargo sentimiento que le reveló a Leopardi aquel su hermosísimo canto “El sábado en la aldea”. El hombre de cada día en la aldea, en el campo, o en la ciudad, en la calle, mira a las estrellas sin desesperación ni esperanza. Vive mirándolas. Y le ven las estrellas de cada noche.

Este hombre de cada día, cotidiano, no va a mítines —o “metingues”— de ninguna clase y menos a oír a energúmenos, o poseídos, a extremosos de extremos o de medios. Ni a los otros. Quiere, por instinto, conservar la sanidad de su juicio cotidiano. ¿Es que es neutral? ¿Es que pertenece a la masa neutral? ¿Neutral, es decir, ni de uno ni de otro? No; más bien,

en el fondo, y sin saberlo él mismo, "alteiutral", de uno y de otro. Está conforme con todos mientras no le rompan su día, y mientras de noche le dejen mirar a las estrellas. O a la luna.

¿Y para qué va a oír a esos mitines o "metingues"? ¿Por curiosidad? Columbra, más bien husmea, que esa curiosidad puede pagarse muy cara, acaso con la vida. Y si luchan en él la curiosidad y el miedo, vence éste. ¿Quién le mete a uno en apreturas y en líos? Hay que huir de aglomeraciones.

¿Que este hombre de cada día es un pobre hombre, es un tonto, dicho en redondo? No, no es un tonto. Será un pobre hombre, un pobre en espíritu, como aquellos a quienes en el arranque de su Sermón de la Montaña prometió el Cristo el reino de los cielos, o sea el día eterno, pero no es un tonto. Porque el tonto, si pobre en espíritu es rico en malicia. El tonto es receloso, y por recelo se mete en todos los fregados. Va a ver si le conocen, si le descubren.

¿Hay una tontería inconciente? Acaso, pero entonces es algo patológico que merece otro nombre. Pero hay la tontería conciente, suspicaz, recelosa. Y ésta, tontería nativa, cuando se encona llega a ser una enfermedad peligrosa para los prójimos. ¿Es que el tonto se convence por sí de que lo es? Ah, no, pues entonces deja en cierto modo de serlo.

Cuenta Oliver Wendell Holmes en *El autócrata de la mesa redonda* —¿pero cuándo se traducirá esto al español?— de un pobre hombre a quien todo le salía mal y se desesperaba por ello, hasta que un buen día cayó en la cuenta de que era porque andaba muy escaso de entendimiento, y aquel día sintió un soberano alivio, un gran gozo de liberación al comprender que no era la culpa de él, sino de Dios, que no le dotó de más inteligencia. Descargó su responsabilidad y pudo decir, aunque en otro sentido —y esto añadido yo a lo de Holmes—, lo de Don Juan Te-

norio: "¡de mis pasos en la tierra responda el cielo, y no yo!"

Pero este tonto resignado, que se descubre tal, no es propiamente un tonto, aunque acaso algo más trágico. Suele ser a las veces el "desesperado", esta denominación tan española y que ha pasado a otras lenguas. Mas hay otro desesperado, más enconoso y más peligroso, y es, no el que se descubre a sí mismo que carece de entendimiento y aun de sentido, sino el que descubre que los demás no le descubren entendimiento ni sentido alguno, que los demás le tienen por deficiente mental. Lo que produce eso que los psicoanalistas llaman ahora un complejo de inferioridad.

¡Y qué papel está jugando hoy este complejo en nuestra España! No sé si será verdad o no lo que un eminente psiquiatra español, hace años fallecido, me decía, y es que en España se dan entre los anormales en mayor proporción que en otras partes el onanismo, la envidia y la manía persecutoria. Tres formas de una misma enfermedad. Que en tiempos medievales se llamaba también acedia.

No, el hombre de cada día, el sencillo hombre de cada día, no suele ser ni onanista, ni envidioso, ni se cree perseguido. Y no espero, ¡claro está!, que él me lo confirme. Porque ni el hombre de cada día me va a leer —¿para qué?— ni yo escribo para que él me lea. El hombre de cada día no lee nuestras cosas, y hace bien. ¿Qué le vamos a decir que le importe y que no lo sepa? Y no es que no le importe nada, no. Si acaso alguna vez se detiene a oírnos es a oírnos hablar, y no a oírnos decir algo. Le atrae el ritmo del lenguaje, acaso el timbre de la voz. El hombre de cada día, sobre todo en el campo, es el cabrero de Don Quijote. Y estos cabreros que oyen al Caballero al azar de los caminos, al aire libre, sin reclamo previo, sin licencia del alcaide, no se congregan en mitin como no

estén tocados de esas terribles enfermedades. Que se encumbran en resentimiento.

Los hombres del día empiezan a sacar de su quicio eterno —eterno más bien que tradicional— a los hombres de cada día. Les están enfusando el terrible y fatídico morbo —un verdadero muermo— en que tanto y tan amargamente hurgó Quevedo.

Y ahora voy a releer el *Diario de un escritor*, del profeta Dostoyewski.

[Ahora, Madrid, 9-VI-1933.]

LA LENGUA DE FUEGO SE PONE EN LA TIERRA

Huir de la capital del Estado, de la gran ciudad urbana, de la ex Corte de España y, sobre todo, de su Cámara —con sus camarillas—, reñidero de partidos y facciones; huir de sus pasillos tragicómicos. Partidos que se agitan fuera de los cuidados de los pueblos de la nación. Uno se llama agrario; agrario y no campesino. Alguna vez hemos oído allí hablar del agro. Culteranismo puro. ¡El campo! ¡La tierra! ¡La tierra de pan llevar! ¡Y huir de la ex Corte y, sobre todo, de su Cámara, para refugiarse en la vieja ciudad campesina, aldeana, noblemente aldeana, con sus torres del color dorado del trigo, trigueña, ceñida de eras donde huele a tamo en época del cernimiento.—crisis— de las parvas.

En el camino de la huída, rodeado de verdura, bastidores del campo, cerrando el horizonte montañas sosegadas que dicen paz. Llegó el atardecer; iba a ponerse el sol. De una nube negra bajaba, y al verlo mi nietecito exclamó: “Mira: esa nube saca la lengua.” Una lengua que parecía ensangrentada. ¿Habría, acaso, lamido sangre? ¿Iba, acaso, a lamerla? Era lengua de sangre y de fuego, de sangre de fuego y de fuego de sangre. Quema la sangre y sangra el fuego.

Y huyendo de luchas —de luchas inciviles—, ir tal vez a caer en campo de otras luchas más inciviles aún. ¿Lucha de clases? De clases no, sino de profesiones, de cábilas, de cantones, de clientelas. ¿Clasismo? Clasismo no, sino cantonalismo. Otre cantonalismo que

aquel de 1873, pero tan destructor. Por una parte, la vieja lucha entre Caín, el labrador, y Abel, el ganadero; pero, por otra parte, la lucha entre labradores y labriegos, colonos y jornaleros, entre pequeños de España. ¿Qué es eso de la grandeza? ¿Qué es eso del señorío de los grandes? La lucha no está ya ahí, sino entre sembradores y segadores. El que ara, el que siembra, ama la tierra; el que sólo siega la mies, y por jornal, la aborrece. No quiere tierra; ¿para qué?; quiere jornal. Y por muy dentro de su ánimo, quiere arruinar al labrador. Es el resentimiento del siervo.

Cuando alguna vez se les ha dicho: “¡Entrad en la finca, segad la mies y lleváosla!”, no lo han querido. Saben muy bien que no podrían sacarle el valor del jornal que no les puede dar el labrador. ¿Qué saben ellos de vender y de comprar? Los pobres labriegos saben llevar a cabo las operaciones mecánicas, arar como los bueyes o las mulas; pero qué es lo que conviene cultivar, cuándo, dónde y cómo se adquieren las primeras materias, y cuándo, dónde y cómo se vende el producto, de esto apenas saben nada. Y viven bajo una tradición engañosa de una engañosa riqueza de la tierra. Imagínanse que son injusticias de economía política lo que son fatalidades de economía natural. A las veces protestan contra el hecho de que se deje inculto lo que en rigor es cultivable. Y que si se empeña alguien en cultivarlo sólo logrará depreciar el valor medio de todo lo demás.

Y luego se habla —se habla— de reparto. Se les habla de él. Pero, ¿es que saben lo que quieren repartirse? ¿Es la tierra? ¿Es su producto, sin tener que producirlo ellos mismos? El bueno de Joaquín Costa, espíritu hondamente tradicionalista, estudió el colectivismo agrario de la antigua España. Pero, ¿es que ellos se sienten colectivistas? ¿Cómo y por qué acabaron las tierras comunales? ¿No fueron acaso los pueblos mismos, reacios a formarse en comunidades, los que acabaron con ellas? ¿No se las repartieron

entre los vecinos y luego cada uno vendió en cuanto pudo su porción? Muchos de esos ya hoy míticos latifundios, ¿se constituyeron por donaciones regias o por abandono de las comunidades populares? Se repite lo de Plinio de que los latifundios perdieron a Italia; pero habría que ver si le perdieron los latifundios o si éstos no fueron una consecuencia de una perdición que obedeció a otras causas. Porque las nociones de causa y de efecto, en el sentido mecánico, en la concepción materialista de la Historia, son extremadamente falaces. Y Dios sabe si hoy no vamos acercándonos en esto de la economía rural, como en otras cosas, a una nueva Edad Media. Y luego lo que llamó Marx el ejército de reserva del proletariado, que le hay en el campesino, y tantas cosas más.

¿Revolución? Sin duda; pero no la que creen estar haciendo los políticos, sino la que se hace ella sola y sufren los pueblos. No la que creen dirigir desde la Cámara de la ex Corte los técnicos de la revolución, pedantes de socialismo —o lo que sea— agrario los más de ellos, que sin estadísticas, sin informaciones, persiguen quimeras. ¿Hay, por ejemplo, nada más disparatado que confiscar tierras de la llamada grandeza sin tener un concepto justo y claro de lo que la grandeza sea? “¡Es la revolución!”, dicen. Sí; también fué —dicen— la revolución aquello de la quema de las iglesias y los conventos. Y así se está quemando a España, como si las cenizas pudiesen servir luego de abono. Es una economía, sin duda.

Y recordaba al ver ponerse el sol, lengua de fuego, sobre esta tierra sufrida de Castilla los años en que recorriamos estos campos predicando la revolución agraria y creyendo despertar el sentimiento de colectividad, de comunidad. Y ahora sentimos que lo que se despierta es el sentimiento del cantonalismo, de anarquismo. Y recordaba aquella mañana cuando desapareció un municipio entero, cuando las va-

cas y las ovejas se comieron a los hombres —según la ya típica expresión—, para venir ahora a comprender que cuando no son las reses las que echan, las que obligan a emigrar a los hombres —Abel, el pastor, arroja a Caín, el labrador—, son los hombres los que se devoran los unos a los otros. Y a esto, a que los hombres se devoren los unos a los otros, es a lo que llamamos revolución.

La lengua de fuego se puso en la tierra castellana.

[*Ahora*, Madrid, 20-VI-1933.]

Contemplando hace unos días en Madrid el celebrado cuadro de Gonzalo Bilbao "La siega", sol providente sobre revuelto oro de espigas, recordaba aquel terrible relato —cuadro también éste, pero literario— del torturante y torturado escritor portugués Fialho d'Almeida de la siega en el Alemtejo, que me hizo leer por primera vez Guerra Junqueiro. No conozco en literatura alguna un relato más alucinante y más asfixiante. Al terminarlo siéntese el lector tan anonadado como los *ceifeiros* —así se titula el relato: *Ceifeiros*, esto es: segadores— mismos del Alemtejo, y comprende aquello de que: "Comienza entonces el pavoroso espectáculo de la naturaleza y el hombre torturados a fuego para expiar el crimen de haber la una dado fondo y el otro insistir en vivir de él." Y esta sentencia del formidable relato de Fialho d'Almeida me llevó a recordar el pasaje de "La retama", el inmortal canto de Leopardi, en que éste lamenta cómo los hombres, en vez de unirse en social cadena contra la Naturaleza, "madre en el parto, en el querer madrastra", se entretienen en luchar entre sí, unos contra otros. Y de aquí viene a parar a como a los horrores naturales de la siega a mano en tierras calcinadas, como las del Alemtejo, han venido a sumarse otros horrores sociales, los de una salvaje —no ya bárbara— lucha de unos siervos contra otros, de unos menesterosos contra otros. Y he pensado qué cuadro podría pintarse, qué relato podría escribirse.

de unas parejas de la guardia civil —o guardias de asalto— arrojando de un campo de siega a los pobres segadores que allí trabajaban a cuenta de unos pobres —así, pobres— amos, pequeños labradores, colonos menesterosos, para satisfacer a una clientela de parados, inscritos en bolsas de holganza, que jamás cogieron una hoz en la mano.

Solían venir a segar a estas tierras de Castilla segadores gallegos, portugueses, serranos, que se llevaban a sus pobres hogares sendos montoncitos de duros con que hacer menos duro el invierno. Volvían extenuados del terrible trabajo. Y es conocida aquella exclamación de Rosalía, la poetisa, cuando exclamó: “Castellanos de Castella — tratade ben os gallegos — cando van van como rosas — cando venñen como negros.” Y no eran, no, los castellanos de Castilla los que trataban mal a los gallegos, era el sol implacable —no en todas partes como el del Aemtejo— que los torturaba y les chupaba la sangre, ennegreciéndoles las rosadas caras. Luego han venido las máquinas segadoras, pero a éstas se les ha puesto en parte el veto, porque ahorran no ya brazos, sino jornales, y lo que se quiere es jornales para brazos caídos, y tanto más subidos los jornales cuanto más caídos los brazos. Este año han tenido que volverse a su Galicia cuadrillas de segadores gallegos, considerados como siervos del famoso ejército de reserva del proletariado de la mitología marxista, porque el otro ejército de reserva, el de la bolsa de la holganza de los parados, exigía jornales para los que ni saben, ni quieren, ni pueden segar. Y luego a esta hueste cantonalista de electores les hablan sus caudillos de servidumbre de la gleba, de feudalismo —; feudalismo en España!— y de otros tópicos mitológicos adquiridos en cualquier oficina del trabajo de Madrid. Y se entercan, con la tozudez de un fanatismo ciego, en esa salvaje ley, de inspiración electorera, de términos municipales.

¡*Bon cop de fals!*, buen golpe de hoz, canta la famosa canción catalana de los segadores —*Els segadors*—, la canción del odio de la guerra civil cantonalista, la canción del odio al forastero, al meteco, al inmigrante, al peregrino. ¡Ay cuando el colaborador al trabajo se convierte en concurrente al consumo! ¡Qué profundo sentido en eso de que los segadores hubieran llegado a ser símbolo de una encarnizada guerra civil, de origen económico en gran parte!

Gonzalo Bilbao pintó un cuadro más bien gozoso, una fiesta de trabajo a sol andaluz —¡aquel segador que se enjuga el sudor de la frente, serenamente, con el dorso de la mano!—; Rosalía pidió que se tratara bien a los segadores gallegos que venían a hacer su temporada de trabajo veraniego; Fialho d'Almeida trazó en una de las más grandiosas visiones que se hayan escrito en lengua alguna la lucha del hombre contra la terrible madrastra Naturaleza; la canción de guerra catalana llevó la siega a la comunidad humana civil; de los *ceifeiros*, hizo *segadors*.

¿Qué es eso ahora, en las condiciones actuales de Castilla, de esta pobre Castilla empobrecida, en escombros, qué es eso de servidumbre de la gleba y de la explotación del obrero por parte del señorío? Lo que hay que averiguar es lo que puede dar la avara Naturaleza. Lo que hay que averiguar es si podrán reformar a la naturaleza, al campo, esos funcionarios de Estado asentados por esta república de funcionarios de toda clase, de funcionarios de trabajo que no de trabajadores. ¡El ejército de reserva del proletariado! ¿Y el ejército de reserva del funcionarismo del Estado?

¡El Estado! El Estado es el origen de toda libertad —“fuera del Estado no hay libertad”, se dice— y es el origen de toda servidumbre. ¿Y qué es el Estado? ¿Es la sociedad? ¿Es la comunidad? ¿Es el pueblo? El Estado, dejándonos de camelos jurídicos, ha venido a significar la facción, el fajo, de

los que usufructúan, o usurpan el poder público. El Estado ni siembra ni siega; entroja lo que recaudan sus listeros de segadores. Lo entroja y devora luego lo que le dejan las mermas y los gorgojos.

¡Pobre España nuestra! ¡Pobre España, entregada a una presunta y sedicente revolución que lo revuelve todo, sin constituir ni asentar nada; pobre España, lanzada a una lucha no de clases —¡de clases, no!—, sino de clientelas electorales de parados; pobre España, donde en la agonía del liberalismo democrático agoniza la vieja noble artesanía, la de aquellos obreros que del menester de su oficio hacían rendimiento religioso al bien común y no mera miserable ganapanería; pobre España, donde se están sembrando odios sembrados a voleo; pobre España nuestra!

[*Ahora*, Madrid, 12-VII-1933.]

Al deslizarse uno, zizagueando y soslayándolas, por entre pequeñas tragedias diarias; al rozar con la pena nuestra de cada día, lo que más desconsuela es no hallar campo para las ideas eternas de justicia y de humanidad. Y vase uno a la campiña. En torno, el espacioso campo colorido, el divino espacio real, pardo en el hondo, azul en el colmo y lleno de aire vivo su claustro natural. Respirase allí la España divina y eterna. La espaciosa voz del reposo campesino, con su estilo milenario, nos sosiega. ¿Estilo? De pronto, como una puñalada trapera, le hiere a uno el recuerdo dolorido de una expresión de la caverna parlamentaria: ¡el nuevo estilo! ¡El nuevo estilo!

¿Qué saben de estilo esos convencionales de las interrupciones, de las votaciones nominales, del quórum y de la guillotina? ¿Qué saben de estilo los que con sus estiletos están disecando a España? Ellos, a busca de electores futuros, tienen que defender y no enmendar aquello en que tienen conciencia de haber acertado mal; pero uno, a busca de lectores a quienes dar la verdad, debe, en conciencia, servir a la íntima disciplina de la entereza moral, que está sobre todos los partidos y sus miserables intereses.

En la sesión parlamentaria del día 14 de este mes de julio hubo una declaración del ministro de Trabajo que arroja un haz de luz sobre el nuevo estilo. Y fué que, al dolerse un señor diputado de las irre-

gularidades y la parcialidad del Poder público en contra de los patronos, el ministro replicó: "Hay veces que es preciso obrar así, para evitar desórdenes públicos." O sea que, para evitar desórdenes públicos, para satisfacer a los desordenadores y revoltosos, hay que faltar a la justicia y, a las veces, a la humanidad.

¿Quién no recuerda aquella terrible sentencia de uno de los presuntos dirigentes de la revolución cuando, acusado de no haber impedido la quema de los conventos, dijo que todos éstos no valían la vida de un buen republicano? Con lo que canonizó de buenos republicanos a los petroleros. ¿Y qué, si, con achaque de evitar desórdenes, se los provoca para poder faltar a la justicia y a la humanidad, en contra de los supuestos enemigos del régimen, o sea del Gobierno? ¿Es acaso moral azuzar a una mozalbetes envenenada y entontecida en contra de una tonta manifestación callejera de trapos para proceder contra unos ilusos protestantes? ¿No sería medida de mejor gobierno meter en cintura a esa chiquillería vowingera que grita contra el fajo —el fascio— sin saber lo que el fajo es?

El que esto dice argüía no hace mucho a un gobernante en contra de la procedencia de una medida que se le había encomendado y él aceptó, y por toda respuesta obtuvo la siguiente: "Es verdad, tiene usted razón; pero, ¿qué le vamos a hacer?; ¡es la política!" Pues bien; no, amigo mío, no; eso no es política. No es política rendir la conciencia a disciplina de partido cuando se sabe que la supuesta política del partido no obedece más que al puntillo de defenderla y no enmendarla.

Como tampoco es política ni es disciplina supeditar la verdad y la justicia a intereses de partido. Y lo digo porque cuando decidí con unas palabras de verdad y de justicia en el Parlamento un pleito electoral —el de la aprobación de un acta—, se me dijo

que había herido intereses de partidos. En ninguno de ellos me había matriculado; más aun cuando lo hubiese hecho, jamás habría faltado a mi deber de ser veraz y justo por dar aumento a una mayoría. Y el curso posterior de los acontecimientos ha venido a darme la razón. Y a demostrar cómo la dictadura de la mayoría parlamentaria no ha hecho sino alejar del régimen y a desaficionarles de él a los que lo habían recibido y acatado con esperanza y confianza.

Otra vez más: "Procure siempre acertarla — el honrado y principal; — pero si la acierta mal, — defenderla y no enmendarla." Y a esto se dice: "¡es la política!" o "¡es la revolución!" Y menos mal cuando con honradez se procuró acertarla; pero ¿y si no? ¿Hay quien de buena fe pueda creer que procura, con honradez, acertar el que asegura que no adoptaría medida alguna que mereciese el aplauso de sus adversarios y que no admite consejos? No, esto no es procurar acertar, sino empeño en vengarse o de satisfacer no se sabe qué tenebrosos sentimientos. ¡Y a eso se le llama defender el régimen!

Y déjense de todos esos socorridos estribillos de "batalla de la República", "contra-revolución", "monarquizantes" y demás monsergas en que nada se estriba. Cúrense de las alucinaciones de la manía persecutoria y del menoscabo mental de antojárseles que jamás se ganará al régimen a los españoles todos. Que si la República haya de ser renación de España, lo será como unidad una y entera, sin división ni de clases, ni de confesiones, ni de profesiones, ni de castas, ni de orígenes, ni de ciudadanías. División en derechos y deberes, entiéndase bien.

¿Política?, ¿revolución?, ¿renovación de España?, ¿estilo nuevo? No; todo eso no es sino desconcierto. Y luego el miedo a que las mismas garantías que se han visto, por bien parecer —hipocresía—, obligados a fijar, esas pobres garantías constitucionales, se pretenda hacer efectivas y a dificultarlo. Como si los in-

eludibles recursos y revisiones dependieran de un Tribunal que nace mancillado y moribundo, y no de unas elecciones populares que acaben con Código de papel. Código que no es de la República. Pues si Cánovas del Castillo, autor de la Constitución monárquica de 1876, habló de constitución interna española, hay una forma republicana de ésta que no es la que a trompicones se fraguó en la Cámara para encauzar la presunta revolución que la ha hecho trizas. Ni su régimen es el íntimo del pueblo español. Constitución esa tricolor —morado de cardenales— hecha ya pelota de papel. Y gracias que la tan cacareada soberanía de las Cortes ni es la del pueblo ni la representa.

Pronto habrá que raspar, en bien de España una y entera, y de su régimen, las trazas del estilo nuevo, y no reformar, sino refundir su código fundamental.

[*Ahora*, Madrid, 21-VII-1933.]

Para purgarme el ánimo, echando fuera de él durante el tiempo de la dieta el recuerdo de los hechos humanos, estuve hace poco relejendo a Enrique Fabre, el Homero de los insectos. Mas, ¡ay!, que con frecuencia el buen maestro provenzal se nos vuelve un Esopo o un LaFontaine, un fabulista. No hay remedio, el animal nos sirve de espejo, y la llamada historia natural se hace historia, fábula.

Volví a leer en Fabre las sugestivas páginas que dedica a las costumbres de la oruga procesionaria de los pinos, esas larvas que en procesión de larga fila, no más que de una en fondo, van siguiendo el rastro que en el suelo del árbol y del bosque deja la procesión. Ese rastro debe de ser un programa. Y es curioso ver cómo el paciente Fabre pudo comprobar que si a la oruga guión se le llega a colocar, en marcha circular, sobre el rastro de la última de la procesión, ésta, la procesión, se hace circular, y allá se está la tropa toda, la colectividad procesionaria, dando vueltas y más vueltas sin ir a parte alguna. Y es que en esas pobres orugas la procesión va por fuera. Nos resulta un animalito verdaderamente estúpido. Y es que una oruga no tiene sexo, y la finalidad económica de su vida es comer y no otra cosa. ¡Cuán otra la de la mariposa que de ella surge! Y la mariposa no es procesionaria, sino que revolotea de un lado a otro, se acopla, se baña en luz y pasa la vida. La pasea, no la pasa.

Y ahora, interrumpiendo un rato estos fantaseos sobre la oruga procesionaria, quiero recoger un juicio de Maeterlinck sobre la abeja, bicho colectivista —y en cierto sentido, procesionario también—, en comparación con la individualista y hasta anarquista mosca. Sobre la abeja que se llama obrera, claro está, la que hace miel y cera, la que fabrica los panales de la colmena. Y que tampoco tiene sexo. Este se queda para los zánganos y para la pobre reina. Decía, pues, Maeterlinck que si se le mete a una abeja obrera, insexuada, en una botella en lugar oscuro y con su fondo —culo, sin perdón— hacia la luz de una abertura en el lugar, la abeja, discurriendo con lógica, se dice: “donde está la luz está la salida”, y sin convencerse de que el cristal del fondo es impenetrable, allí perece, mientras que una aturdida mosca se saldría por la boca de la botella. Lo que, en contra de Maeterlinck, prueba la superioridad espiritual de la mosca, estética, individualista y sexuada, sobre la abeja lógica, colectivista e insexuada. Pasando la vida se encuentra la salida, la libertad, y no aplicando la lógica de construir panales. Que es una especie de sociología y de sociología procesionaria.

Y volviendo al procesionarismo, conviene observar la conducta del *homo sapiens* —bípedo implume o mamífero vertical— cuando quiere hacerse camino —progreso le llaman— en procesión. Mas antes hay que explicar lo de levógiros y dextrógiros. Porque es el caso que si a un hombre se le pone, vendado de ojos, en vasta llanada y se le manda que avance en línea recta, uno se va inconscientemente hacia la izquierda y otro hacia la derecha, describiendo una amplia curva. De tal modo que si el espacio fuese suficiente, el dextrógiro o derechista describiría un círculo acaso, en el sentido de la aguja del reloj, y el levógiro o izquierdista, otro círculo en el otro sentido. Total, ¡pata! Porque uno y otro, con la lógica de la

abeja embotellada y la de la oruga procesionaria, cumplirían verdaderas revoluciones orbitales y no saldrían de ellas. Su revolución iba por fuera. Y es claro, no encontrarían la salida. ¿O es que creen los levógiros y los dextrógiros, los izquierdistas y los derechistas, que el oscuro instinto que les lleva en uno u otro sentido —total, ¡pata!— es lógica, es sociología? La de la abeja y la oruga insexuadas. Y en tanto la mosca, la que se pasea la vida —se la pasa paseándola—, se come la miel que la abeja obrera fabrica, aunque a las veces perezca presa de patas en esa miel. Pero es una muerte dulce.

¿Y el zángano, el holgazán? Andaba hace unos años por tierras de Salamanca y de Palencia un pobre maestro de escuela, que, tras de triste desastre familiar, acabó en mendigo alcohólico. Murió abrazado a una bota de vino. Era simpático y muy cortés y hasta ceremonioso el pobre Venturita. Solía pedir prestada una perra grande. Tuvo pequeñas herencias y las derrochó en pocos días volviendo a pasear su miserable vida como mendigo vagabundo, andariego.

En cierta ocasión íbase Venturita hacia Salamanca, carretera de Ledesma, y al acercarse a la ciudad entró en una tasca a darse combustible líquido. Bebió, se echó su saco al hombro, despidióse, salió a la carretera, venteó el ámbito y en vez de tomar rumbo a Salamanca, lo tomó hacia de donde había venido. “Pero, Venturita —le dijo uno—, has perdido el tino; ya ni conoces el camino; ¿no decías que ibas a Salamanca?” Y el miserable paseante de la vida le contestó: “¿Pero no ves que en este tiempo ha cambiado el viento y que si fuese ahora hacia Salamanca me daría de cara?” Y el pobre Venturita, el mendigo del camino, se fué, viento en popa, por donde había venido. No sé si, de vivir hoy, le cogería en sus mallas la ley de Vagos; pero sé que él gozaba de la triste libertad de los que pasan no, como los poderosos.

por encima de la ley, sino, como los menesterosos, por debajo de ella. ¿Levógiro o dextrógiro, izquierdista o derechista, aquel pobre vagabundo de Dios? Su verdadera patria era el camino, por el que no iba a procesión. Venturita no tuvo programa. Su memoria descansa en paz en los que le conocimos y le socorrimos. No se empeñó en atravesar el fondo infranqueable de la botella. Vivió, bebió, durmió, soñó y se murió al día y al viento.

¡A cuántos les marca el viento su camino! Sobre todo a los que llevan la procesión por dentro. Y como esto resulta fábula, el lector esperará la moraleja. Pero la moraleja no suele ser más que sociología. Sáquela, pues, cada cual a su gusto.

[*Ahora*, Madrid, 15-VIII-1933.]

Me pregunta usted, amigo mío, qué es eso de "auténtico", y sé por qué me lo pregunta. Porque ahora se habla, más a tontas que a locas, de republicanos auténticos y de Gobiernos auténticamente republicanos. Como podría hablarse de monárquicos auténticos. Ciento por ciento y sin trampa ni cartón. Pero ¡si viera, mi amigo, lo que me está haciendo sufrir—así, sufrir— esta triste enfermedad mental y, por lo tanto, afectiva de nuestro pueblo político, que no tiene ideas claras porque no tiene palabras claras!... Y como no sólo se piensa, sino que se siente con palabras... Yo no sé más que ellos, que no lo saben, lo que quieren decir con esa autenticidad. Oigo hablar de teocracia a los que no saben qué es ni teo ni cracia, de feudalismo a los que ignoran que no lo hubo en España, y llamar medievales a monumentos o institutos del siglo XVII. Pertenecen esos cuitados enfermos a la laya de aquel que puso con letras de almazarrón en las afueras de Valladolid este letrero: "Abago la ge:a." Peor que analíabetos.

En cuanto a lo de auténtico, le contaré lo de aquel que, como al decir: "¡Al fin, di con un hombre auténtico", le preguntaran: "¿Y qué es eso?", respondió: "¡Pues..., pues un hombre de tamaño natural!" Y así, un republicano o un monárquico auténticos serían un republicano o un monárquico de tamaño natural. "¿Ortodoxos?", me preguntará usted

maliciosamente. Pues mire, en Balaguer había un procurador que definió la república diciendo que era una iglesia en que todos eran herejes. Herejes de sí mismos, supongo.

Mas dejando estas amenas distracciones vengamos a lo de auténtico. Que es, según nuestro Diccionario oficial —auténtico— lo “acreditado de cierto y positivo, por los caracteres, requisitos o circunstancias que en ello concurre”; lo “autorizado o legalizado que hace fe pública”. A lo que se atenderá nuestro don Niceto, acreditado, asiduo y consecuente académico de la Lengua. Eso ha venido, en efecto, significando auténtico. Y antes, lo primitivo, lo que hace autoridad y propiamente lo que es dueño de sí. Hoy todavía, en el griego actual, en el romaico, *authentis* —la th se pronuncia como nuestra z—, que también se dice *afentis*, es príncipe, señor, amo, dueño de sí, y *afentia*, señoría o nobleza. En su primitiva composición equivalía al que o a lo que tiene su propio (*autos*) centro (*entos*), al que o a lo que es entrañado, íntimo. El *authenta* era el que hacía algo por sí mismo, de propio e íntimo impulso. ¿Y sabe usted, amigo mío, lo que quería decir para los más auténticos helenos, como el supremo historiador Tucídides y el supremo trágico Esquilo? Pues... homicida. Hay una expresión esquiliana que podríamos traducir así: “auténtica muerte consanguínea”, y es la cometida por mano de un pariente de la víctima. Tal un parricidio.

Y ¡ah si supiera usted las resonancias íntimas que esa palabra agorera, que tan a tontas emplean nosotros... netos, me saca del fondo del alma, del centro (*entos*) de ella! Hallándome hace unos años en Barcelona, visité algunas veces el manicomio de Corts, en Sarriá, donde me reunía con aquel mosén Clascar, capellán de la Casa de Maternidad, de tan hondo espíritu religioso y civil. El director del manicomio,

señor Córdoba, me dijo que un recluso, un interno, sabedor de mis visitas, deseaba conocerme, y un día me presentó a un joven bien portado, un melancólico, catalán él, que me preguntó: ¿El señor Unamuno?, y como le dijese que sí, añadió: “¿Pero el auténtico, ¿eh?, el auténtico, y no el que viene pintado en los papeles?” “¡El auténtico, sí!” le dije, sin saber bien lo que le decía, y él entonces, con un “¡Gracias!”, se me despidió sin más. Y no sabe usted lo que tardé en dormirme pensando si el pobre enajenado tendría razón, si sería yo el auténtico y no el que viene pintado en los papeles o aquel a quien en los papeles se le hace hablar.

Usted recordará, lector y amigo mío, que en el prólogo a mis *Tres novelas ejemplares y un prólogo* me refiero a aquello de Oliver Wendell Holmes —¿cuándo lo traducirán?— de los tres Juanes y los tres Tomases que hay cuando conversan Juan y Tomás: el Juan real, conocido sólo de su Hacedor; el Juan ideal de Juan y el Juan ideal de Tomás y tres Tomases análogos. Pues bien: lo mismo ocurre con el escritor —o el orador— y su público, que hay el escritor, el publicista, el orador, tal cual es, tal cual Dios le conoce; el que él mismo se cree ser y el que le cree —o le supone— su público. Y tres públicos: el que sólo Dios conoce, el pueblo tal cual es íntima y auténticamente; el pueblo tal cual se cree ser, si es que el pueblo se cree ser de algún modo, si es que el pueblo tiene conciencia de sí mismo, y el pueblo, por último, tal cual le cree el publicista, el orador, el político, el hombre público. ¿Cuáles los auténticos?

¡El auténtico!, el real Juan, conocido sólo por su Hacedor —*known only to his Maker!*—. ¡Ay, el loco del manicomio de Sarriá! Pablo de Tarso, que tanto sabía de locura —de la locura de la Cruz—, nos dejó dicho en su primera epístola a los Corintios (VIII, 3) que si alguien ama a Dios, es conocido por El”, y

en la a los Gálatas (iv, 9), "conociendo a Dios, o más bien, conocidos por Dios". ¡Ser conocido por Dios, por el Hacedor, ser soñado por el Supremo Soñador, ser el real Juan, el Juan ideal, el Juan arquetípico, el Juan auténtico! ¿Y no será este Juan ideal y real a la vez, de la realidad ideal, este Juan íntimo y auténtico, un matador de sí mismo? ¿No se estará matando ese que es, autenticando?

Pero... ¡basta, basta! Que a nuestros auténticos republicanos, republicanos o monárquicos o mestizos, ambiguos o epíctetos, diestros o siniestros, a éstos no parece que les haya torturado mucho el terrible problema de la autenticidad. Hay republicanos sedicentes auténticos y auténticos sedicentes monárquicos. Y los hay netos: republicano neto, monárquico neto. El rey neto se llamaba al rey absoluto, no constitucional. Y ahora parece que republicano neto quiere decir constitucional. Absoluto y constitucional a la vez. ¡Tiene unas cosas el lenguaje cuando enferma de tal manera!... Parece ser que por encima de la Constitución está la República. La Constitución es de papel, y la República —su pasta—, de cartón. Y por encima de la República está la revolución... ¿Encima, debajo, dentro? ¡Ay, el melancólico asilado del manicomio de Sarriá! Si es que vive todavía y se pone a inquirir si la Constitución es auténtica y no solamente de papel, y si la República es auténtica y si es auténtica la revolución, ¿qué sacará en limpio? Aunque sí, la revolución, sí; la revolución es auténtica en el sentido primitivo helénico, el de Tucídides y Esquilo, el sentido histórico y trágico. No en el que sus hacedores le dan. Porque esos hacedores, esos revolucionarios —de palabras, ¡claro!— no conocen su obra. Ni menos conocen al pueblo sobre que operan.

Perdóneme, amigo: creí que me perdía. Y que perdía el juicio. Porque temo perderlo. Y es que estoy leyendo estos días escritos —artículos, discursos— de

amigos míos en cuya entereza de seso y de conocimiento y de serenidad de juicio confié, y les siento auténticamente enajenados. Están en "abago la gera". Parece que es la revolución. O mejor, la enfermedad.

Dios mío, Dios mío, ¿cómo conoces a España?

[*lhora*, Madrid, 12.V.1934.]

A un converso que pretende convertirme

Me interesa su conversión, no lo dude. Creo que usted la cree sincera, aunque yo no sepa ya qué es sinceridad. Pero no se me venga con sermoncetes de converso estrenado y aun no bien entrenado. Y note que le llamo converso y no convertido. Este último término me huele mal; usted sabe por qué. Le tengo aversión.

Sí, ya sé que su conversión, sincera o no, es desinteresada. Quiero decir que no es... económica. Le sé limpio de corazón. Y de bolsillo. A usted no le alistan así. ¿Recuerda usted aquello del en un tiempo famoso don Antolín López Peláez, arzobispo que fué de Tarragona? Le andaba dando vueltas a lo de la Prensa católica y sostenía que para fundarla lo cardinal era dinero, dinero y dinero. Con él —decía— tendremos buenos periodistas y todo. ¿Cuáles? Los mismos que ahora nos combaten. Y hube de hacerle observar lo peligroso de semejante táctica. Porque el Demonio es tan sutil que así como cuando se le compra a un creyente para que escriba en incrédulo parece serlo redomado, así cuando se compra a un incrédulo para que lo haga en creyente siempre asoma la oreja y hasta el rabo. Esa es mala táctica. La buena Prensa hecha principalmente a fuerza de di-

nero pronto se hace mala. Los fieles que la leen acababan por oler hasta simonía.

No, usted no es de esos; usted es desinteresado. Desinteresado económicamente, quiero decir. Pero hay otro interés, y es el... literario. ¡Y ojo al Cristo! No sea que le haya llevado a usted a esa conversión que tanto me encarece algo de... —¿cómo se lo diré— moda literaria. Porque empieza a no llevarse el agnoticismo. Dicen que es cursi. Y otros que aquí, en España, no es castizo. Y eso, amigo mío, no es propiamente religión. Como no es política la de los partidarios, tampoco es religión la de los religionarios. (“¿No se dice “correligionarios”?). Religionarios y no religiosos. Ande usted con cuenta. Recuerde a aquel fantástico y presuntuoso vizconde de Chateaubriand, el de *El genio del cristianismo*, que tanto daño hizo a la verdadera piedad cristiana. Y luego a Huysmans, a quien la dispepsia —la corporal y la espiritual— le llevó a un convento. Le faltaba gustar la lujuria mística. Y la litúrgica.

¡Cuidado con la literatura! Usted, en su sermoncete, me recuerda mi poema *El Cristo de Velázquez*. Vuelva usted a leerlo y mejor. Apareció sin *imprimatur* y sin censura eclesiástica. Aquello quiere ser poesía, pero sincera y en serio. Es decir, que no la di ni por teología ni menos por una confesión. Además, ¿sabemos acaso dónde acaba la poesía y empieza la verdad, o mejor, dónde acaba la verdad y empieza la poesía? Y recuerde también mi reciente novelita: *San Manuel Bueno, mártir*. ¡Las cosas que he tenido que oír a cuenta de ella! “Pero ¿en qué quedamos?”, me preguntó uno. Y le dije: “Usted, no lo sé; pero yo no quedo en nada, porque paso por todo.” No logré hacerle comprender lo que es quedarse y lo que es pasarse. El cuitado buscaba certidumbres. “¿Dónde ha visto usted eso?”, me dijo luego. Y yo a él: “¡Mírese bien por dentro!” Mas como no tiene dentro no vió nada.

Otra vez topé con uno de esos sujetos duros de mollera, de los que creen que llamarse es ser —“yo llamo al pan pan y al vino vino”, suele decir—, y que me espetó de sopetón esto: “Pero vamos a ver: ¿cree usted o no cree en la existencia de Dios?, porque quiero saber a qué atenerme.” Y yo de respabilón le respondí: “Verá, señor mío; para poder responderle a eso adecuadamente tendríamos que ponernos antes de acuerdo en qué entendemos por Dios, cosa nada fácil; después, qué por existencia —y por esencia—, ya muy difícil, y por último, qué por creer, y como esto es casi imposible, más vale que hablemos de otra cosa.” Lo que buscaba el muy mostrenco era poder clasificarme. Y usted sabe que huyo como de la peste de que se me quiera clasificar. O definir, que es igual.

Usted no es de éstos, lo sé. Pero usted ha caído en una moda. El tono de su sermoncete epistolar me lo dice. Allí no hay unción, aunque sí unto. Y garambainas. Leyéndolo he recordado a un inteligentísimo hispanista francés, estudioso del Arcipreste de Hita, a quien le conocí en furor de agnosticismo —de desesperación agnóstica más bien— y de quien supe después que se convirtió y entró en la Trapa. Pero dejando la literatura. No sé que haya vuelto a escribir. A mí, ni una línea. Acaso rece por mí.

¡Cuidado con la literatura!, se lo repito. Con la literatura que no se da por tal, que no es honrada y sincera literatura. Y más cuidado aún con la política. Y sobre todo con la castidad malamente literaria y peormente política. Nada de esas mandangas de la historia de los heterodoxos españoles.

¿Respeto por las creencias a que dice usted haberse convertido y a que me convida a que me convierta? Más que respeto. Pero, ¡por Dios vivo, que están ustedes, su cofradía, sus correligionarios no correligiosos, dando un terrible ejemplo de frivolidad!

Los sencillos creyentes no acaban de tragarles a ustedes, y hacen bien. Se fían más de nosotros. Y es porque esos sencillos creyentes son como los caberos de Don Quijote, y no como los carboneros de uno y otro bando contrapuestos, de fe o de infidelidad implícitas. No hacen maldito el caso ni de jesuítas ni de masones, dos fantasmas o cocos.

¿Hipocresía? No: yo no le tacho a usted de hipócrita en el sentido vulgar y corriente de este epíteto. Pero en el sentido originario y primitivo, en el etimológico, ¡sí! Porque hipócrita quiere decir actor. Y usted me parece un actor, un actor sincero y acaso ingenuo, pero un actor. Usted está representando o, mejor, representándose a sí mismo en el escenario de su propia conciencia como converso. Se ve usted más interesante. Y éste es el interés desinteresado de que le hablaba. Ya sé que me dirá usted que vuelvo al tema de mi drama: *El Hermano Juan o el mundo es teatro*. ¿Qué quiere usted? Hay que insistir.

Por supuesto, tampoco le confundo a usted con esos presos de hipocresía cínica o de cinismo hipócrita, porque usted todavía no parece darse cuenta de que está nada más que representándose. Aunque, en rigor, ¿qué otra cosa hacemos todos? Es lo primordial en la Historia.

Presumo que al leer este análisis de su sermoncete de converso me diga usted, como el de marras: "Pero ¿en qué quedamos?" Y yo, como le dije, le digo a usted: "Usted no lo sé; pero yo no quedo en nada, porque paso por todo." Y si a usted su conversión le divierte, si le sirve de diversión, ¡bien le venga! Así, converso, se creará diverso de como era. Y no me meto en jugar del vocablo con convertido y divertido... Cada cual se divierte a su manera, y yo me divierto con conversiones como la de usted y con estos juegos de palabras, que es jugar al escondite. ¿Que esto no es serio? Pero ¿es que cree usted, ami-

go mío, que esos sermoncetes teatrales, más o menos castizos, sirven para convertir a la gente? ¡Bah! ¡Conversación no más! Si logran siquiera divertirla de veras... ¡Y ojo con Dios! Que no nos quita ojo. ¡Y basta!

[*Ahora*, Madrid, 26-II-1935.]

Nada, nada; no cabrá aguante para el martillo de agua —topetazos en vacío— de la oratoria política pre-electoral, cuya brecha irá a reanudarse. Su táctica, la de siempre, la tradicional —jamás anticuada—: la de querer cada partido hacer creer que tiene una fuerza de que carece, manera —lo creen así, por lo menos— de llegar a tenerla. Que las batallas se ganen más con los boletines que con los cañones. Y haciendo juegos estadísticos cuantitativos. Como si los votos se contaran y no se pesaran. Todo lo cual, aunque es consabido, se aparenta ignorar por los partidarios. Y luego viene lo del salto en las tinieblas. Peor en el vacío. Y más peor la marcha en el vacío, la de los del martillo de agua, con que empapizan de vaciedades a sus huestes unos y otros. Sin que el amor a España les ponga acial en los labios pecadores. Que no es el suyo el modo de hacer lo que se suele llamar opinión pública. Quisicosa, por lo demás, un poco intrincada y confusa.

Se habla con frecuencia en el guirigay mitinesco de ese camelo del espíritu republicano del 14 de abril de 1931. ¿Espíritu? ¿Alma? El que esto os dice acabó, hace ya cerca de veinticinco años, un soneto con este endecasílabo: “y es el fin de la vida hacerse un alma” (1). Que un hombre —y como él, un pueblo— empieza a vivir sin ella, sin conciencia, y a las veces

¹ El VIII del *Rosario de sonetos líricos*, titulado “El fin de la vida”. (N. del E.)

acaba por cobrarla. En cuanto al cuerpo —en lo social, llamado corporación—, la República, la del 14 de abril, la apodada auténtica, empezó, como el impuesto en Roma, por no existir, según la expresión de un ingenuo profesor coimbrano de Hacienda pública. Lo mismo la del 11 de febrero de 1873, traída por los monárquicos sin monarca de Amadeo de Saboya, los que prepararon la restauración de Alfonso XII, según veremos comentando el último instructivo libro del conde de Romanones. Que no la trajeron republicanos, sino que la echaron luego a pique en Cartagena. Y es que junto a eso que dan ahora en llamar republicanos auténticos —esenciales o sustanciales— ha habido siempre los interinos, provisionales o probones. (Este último es un término taurino, que, como acabo de aprenderlo —y no en ningún tratado jesuítico de psicología del toro de lidia—, quiero lucirlo. Toro probón es el incierto, el que prueba y tantea antes de acometer.) Los otros, los de toda la vida, los nacidos ya con su conciencia republicana, son dogmáticos y disciplinados, o sea inconcidentes. Nada les carga más que lo que llaman indisciplina. O paradoja. La heterodoxia, la herejía, el libre examen individual, la conciencia, en fin. La que resiste y rechaza los topetazos del martillo de agua mitinesco.

Y luego viene la Constitución, la del 9 de diciembre de 1931, que a los auténticos ortodoxos, dogmáticos, esenciales y sustanciales, se les antoja intocable. Y es, sin embargo, en realidad, histórica —no sociológica— una Constitución como cualquier otra: hipotética. O supuesta. (Y aquí otro paréntesis, y es que, cumpliendo mi oficio, digo que “tético” es puesto; antitético, contrapuesto; sintético, compuesto, e hipotético, supuesto.) Y todo lo supuesto, interino y provisional. ¿Juegos de palabras? ¿Enredos lingüísticos? Más los de los auténticos. Con la agravante de que ellos no tienen conciencia del juego —y

aún...— y yo, sí. Cuitados que llegan a creerse lo que dicen, aunque no digan lo que creen. Si creen algo. Píjan por convencerse, a lo mejor, de su programa y se revuelven contra los que nos salimos de sus hormas o no queremos meternos en ellas.

Sin conocimiento de la urdimbre de la historia política nacional, los hilos que vienen desde siglos, las razas de tejido público, se ponen con su martillo de agua, a modo de lanzadera, a querer tramar la tela, a tejerla y destejerla. Lo mismo los de la izquierda y trasizquierda que los de derecha y trasderecha, monárquicos, republicanos, comunistas, fajistas, todos los dogmáticos, o séase auténticos. Daría risa si no diera lástima el aire de convicción —¿real?— con que hablan de cambio de espíritu público, de reacción en uno u otro sentido. Y eso que operan con lanzadera de viejo telar a mano y no con selfatina” —que así se la llama en las fábricas— de nuevo telar mecánico. Pero trajinan sin tiento. Y por lo que hace a los sedicentes tradicionalistas, a los que se las echan de los solos auténticos patriotas cuando nos aturden los oídos con sentencias de traspasados hacedores de la Patria, pensamos que verga de toro muerto no padrea y que a vergajazos —ni aun orales— nada vivo se engendra.

Cuando al preguntármese si estoy en el centro o en alguno de los extremos del diámetro —así conciben la línea estática política—, les digo que no estoy, sino me muevo en la circunferencia que ciñe al centro y a los extremos —les hago gracia de representarles el caso en volumen o esfera y no en plano o círculo—, se me vienen con que no me entienden o con que eso no es sino oportunismo. Modo de salirse ellos del paso sin decir cosa ni de esencia ni de sustancia verdaderas y echar mano de talismanes y amuletos. ¡Claro!, ellos ni se contradicen ni pueden contradecirse, ya que nada se dicen. Y así, por no sentir el juego dialéctico y fecundo de las contradic-

ciones, raíz y sostén de la **conciencia** viva, esta nuestra guerra civil, resorte de adelanto, deja de ser civilizada para hacerse bárbara. Choque de dogmas contrarios que no se compenetran. Pues ¿qué es eso —dicen— de que el adversario no se defina auténticamente o no condene o acate sin rodeos éste o el otro dogma político o éste o el otro suceso?

¡Ay, Dios de mi España!, ya que, por ley natural, no me quedan muchos años de ella, de mi tierra; mas aunque me doblaran la vida no lograría hacer entrar este sentido dialéctico —histórico— de la Historia, este juego fecundo de las contradicciones, en esas almas de cántaro. Con el vacío por conciencia. Aunque marchan por él, temen saltar en él, por encima de sus propias sombras.

Sigan, pues —¿qué le vamos a hacer?—, con su lanzadera de martillo de agua, arreciando martillazos en el vacío del espíritu público político. Enfureciendo su jerga —estaría acaso mejor jergón— constitucional, esencial, sustancial y auténtica. Que ya escampará al cabo. Y con que se quede el campo a la buena de Dios y oliendo a tierra...

[Ahora, Madrid, 17-V-1935.]

Ahora se me vienen unos lectores circunstanciales —no de mis habituales, de los míos— con la embajada de que les exponga qué es eso de la fe implícita o del carbonero y todo lo que con ello vengo relacionando. Quieren evitarse acudir a una enciclopedia cualquiera, aun la más barata. Y accedo. Accedo diciéndoles que fe implícita es la de aquel que profesa creer, por obediencia y no por convicción, lo que otro le enseña y aun sin entenderlo. Y se le llama del carbonero por aquella fábula —o lo que sea— de un carbonero, que al preguntarle qué era lo que creía, respondió: “Lo que cree y enseña nuestra Santa Madre la Iglesia.” Y al preguntarle: “¿Y qué es lo que cree la Iglesia?”, replicó: “Lo que creo yo.” Y de este círculo vicioso no le sacaron.

Esa fe implícita no es un servicio racional, sino —lo he dicho muchas veces— el tercer grado de la obediencia, según Loyola; el que creer que lo que el superior —o jefe— ordena es lo verdadero, entiéndase o no. Es lo de: “El jefe no se equivoca”, o sea, el principio de la infalibilidad personal. Que de la esfera religiosa se ha trasladado a la política. Claro está que los más de los que sostienen ese principio no estiman que el superior no se equivoque o yerre objetivamente, sino que conviene a la comunidad para su mejor preservación atenerse a ello. Es lo que llaman disciplina.

Ese criterio es el criterio anti-liberal, que nada aborrece más que el libre examen. Y ese criterio político-eclesiástico —no propiamente religioso— fué el que condujo a aquella formalmente tan atinada fórmula de que “el liberalismo es pecado”, que tanto cimblearon antaño nuestros loyolanos españoles. ¡Tiempos aquellos —yo era un mozo inquisitivo— en que se disputaban el campo ortodoxo mestizos e integristas! Se hablaba de tesis y de hipótesis, del mal menor (lo del bien posible ha venido después). Renacían el posibilismo y el probabilismo y toda clase de casuísticas. Y al cabo de los años, los sucesores y discípulos de aquellos anti-liberales han venido, aleccionados por la experiencia y, además, por táctica, a pactar con el liberalismo. Y con algo que para ellos debería ser peor que el liberalismo: con cierto radicalismo, bien que retórico y de similar. Y así han venido conchabanzas y maridajes inexplicables. Había que cerrar los ojos. Era un deber de carbonero de esos que dije.

Mas he aquí que la estratagema marra y hay que volver a la tesis y proclamar de nuevo la santa cruzada, la reconquista de la unidad. Y como en un tiempo, en el siglo XVI, se proclamó la que luego se ha llamado la Contra-Reforma, la de Trento, hoy se proclama, ya en el orden político, la contra-revolución. ¿Y qué es ésta?

Para saber qué es ella habría que saber lo que los sedicentes contra-revolucionarios entienden por la revolución. Y lo que entienden por ésta los sedicentes revolucionarios. Por su parte, este comentador no entiende bien ni a los unos ni a los otros, y tiene motivos y razones para creer que ni los unos ni los otros se entienden a sí mismos. Ve a unos que van, erguida la cabeza y mirando al aire; o otros que, como si por tortícolis, miran de reojo, y a éstos, de párpados caídos, con la vista al suelo. Pero a pocos que miren a lo que tienen ante las narices y en torno de

su cuerpo mortal. Y se tienen miedo unos a otros y les domina el pánico. “¿Qué va a ocurrir aquí?” “¿Adónde vamos a parar?” Y así.

Diríase que esas manadas humanas a que acarran y arredilan sus rabadanes están aterradas y tiemblan como si olieran a chamusquina. (Se dice que los gitanos, para robar caballerías, suelen producir espantadas en las ferias quemando cerdas de las colas de aquéllas.) Y esto es lo que hacen los jefes de los unos y de los otros a que aludo. Se dedican a hinchar el coco. O sea, a soplar a carrillos abultados en los faldones de sus respectivos espantajos. “¡Que viene el reparto!” “¡Que viene la anarquía!” “¡Que viene la dictadura!” “¡Que vuelve la Inquisición!” Y cada cual enarbola su coco: marxismo, fajismo, masonería, jesuitismo... ¡Y a saber qué más! Y a las veces se cree uno envuelto en un torbellino de magismo, de mitología y de hechicerías. Y siente la congoja de sentirse en una casa de locos. Peor aún: de tontos de atar. ¡Qué barahúnda!

No puede uno remediarlo; siente que se le va la cabeza. Y con ella ida, ¿de qué le va a servir el corazón? (¡El corazón, el corazón! Cuando leo de entrevistas que fueron cordiales, me pregunto: “¿Serían también cerebrales?”) Hay un viejo dicho latino —modificación de una sentencia de Eurípides— que reza así: *Quos Deus vult perdere dementat prius*, esto es: “A quienes Dios quiere perder entóteceles antes.” Y así vemos dementados o bien dementes, atontados o bien tontos —tontos auténtico— enardeciendo o, si se quiere, dementando a pandillas de menores de entendimiento que se rinden al servicio de la fe implícita. Y mientras se hinchan los cocos y se soplan los faldones —hechos guiñapos— de los espantajos, se crean mitos. O, si se quiere, prestigios, ya que prestigio quiso decir originariamente engaño. Uno de los que le están preocupando a uno es el de las eminencias grises. Que luego, al examen, re-

sulta que ni son eminentes —no “eminen” podría decirse, inventando un neologismo inútil—, y en cuanto a lo de grises, no se destacan por la riqueza de su sustancia gris cerebral. Gallos tapados sin cresta ni espolones. Y sin canto de amanecer. Tal vez sólo pollos implumes.

Hay un saurio australiano que para amedrentar a su enemigo, cuando está él amedrentado, hincha la gola, toma una facha espantable y le amedrenta con su miedo. Y esto de hinchar así la propia gola es parejo a hinchar el coco que se tiene por adversario. Hay pueblos salvajes que cuando salen a campaña llevan dragones, endriagos, mascarones, carátulas y todo género de espantajos. Claro es que contra otros pueblos también salvajes. Y es de suponer que se espanten de sí mismos. ¿No irá a ocurrir algo así con los diversos “frentes” —así los llaman— que aquí se están formando y se dedican a hinchar su gola colectiva y a hinchar el coco adversario? Lo malo va a ser si con este género de guerra incivil —salvaje—, la campaña política que se anuncia acabe por dementar del todo, por entontecer a rabiarse a los que aún conservan entre nosotros la sana y sosegada madurez de su entendimiento. A los que gozan de la fe explícita, asentada sobre libre examen y raciocinio sereno.

¡Ay de los que nos hemos criado en pecado de liberalismo! Y no nos dedicamos a hinchar cocos. ¡Ay, España, mi España, cómo te están dejando el meollo del alma!

[Ahora, Madrid, 8-I-1936.]

A la vista, a la audiencia y hasta al toque de estallidos populares de locura comunal, que recuerdan ciertas epidémicas enfermedades mentales de la Edad Media, vuelve uno la atención al pavoroso problema de la relación entre la conciencia colectiva y la individual. Y se pregunta si los individuos que forman la masa afectada por el morbo mental son realmente individuos, si tienen conciencia personal. Triste síntoma de grave dolencia popular la que en épocas pasadas atribuía a los judíos envenenamiento de fuentes o aplicación de unturas y que hace un siglo llevó aquí, en España, a la matanza de frailes por la acusación de que envenenaban las fuentes. Y pensando en ello se pone uno a reflexionar sobre el trágico hundimiento de la conciencia individual, del buen sentido propio humano, en lo que se llama el sentido común. Y en el ahogo del hombre en la humanidad.

Pensando en esto, en cómo se encuentra desamparada y sin asidero de salud cualquier alma conciente de sí misma en este suelo social, que no es firme asiento de roca, sino movedizo tremedal, pensando en esto he venido —según mi costumbre— a fijarme en un dicho muy corriente, cual es el de que “por el hilo se saca el ovillo”. Y escudriñándolo he venido a parar en si no cabría también decir que “por el ovillo se saca el hilo”.

Entiendo aquí —metafóricamente, se entiende— por ovillo la madeja social, el complejo de creencias,

costumbres, instituciones y demás cosas colectivas, y por hilo, la vida individual, la vida interior —y hasta íntima— de cada miembro vivo del ovillo. Y me vengo a preguntar qué sentido —y con el sentido, qué sentimiento— de su propia vida individual puede cobrar en este tremedal de la sociedad de hoy una pobre alma perdida que se pregunta su propio destino, su propia finalidad.

En un precioso ensayo del ruso Wladimir Astrow leo esto: “La Prensa soviética no gusta hablar de estas cosas; pero rompe aquí y allá el espeso muro de la censura al grito de las almas por aire libre. La *Komsomolskaja Prawda* informa de íntimas confidencias y quejas de la juventud obrera sobre el vacío y desamparo de la vida. “¿Qué importa que tenga ya diecisiete años y que se me llame ya una moza? —dice la obrera Schura Waldajewa—; lo que se me debería explicar es lo que me falta; yo no lo sé. Los jóvenes creen que yo soy brutal y esquiva. Puede ser; pero lo que yo sé es que mi carácter es malo. Pero ¿de dónde viene esto? Si lo supiera, podría corregirme. ¿Cursos políticos? Sí, asisto a ellos. ¿Qué sea el socialismo? Lo sé; se ha tratado la cuestión. Es que se reparta no según las necesidades, sino según las capacidades. Lo que yo quisiera saber es para qué vivimos propiamente. Ahora vamos al trabajo, volvemos a casa, vamos a reuniones o lo que sea. ¿Y después? ¿A qué todo esto?”

¡Pobre Schura Waldajewa, a la que nadie, según parece, le da a conocer la finalidad del trabajo, la finalidad de su vida misma, el sentido de ésta! ¡Pobre trabajadora de la clase que sea a quien no saben explicarle la finalidad, el sentido de la clase de su trabajo! A sus abuelos les explicaban que el trabajo era un castigo a un cierto pecado original; pero a ella, a esa pobre moza, no aciertan a explicarle qué sea, moralmente, el trabajo. ¡Y cuidado que se está fraguando una mitología y hasta una mística del trabajo!

En el artículo 48 de nuestra mirífica Constitución de una República democrática de trabajadores de toda clase, artículo que es un monumento de vacuidad y de galimatías pedagógico —y sabido es que de todas las vacuidades, la más vacua es la pedagógica—, se dice, entre otras cosas, que la “enseñanza será laica, hará del trabajo el eje de su actividad metodológica y se inspirará en ideales de solidaridad humana”. Todo lo cual, bien examinado, no quiere decir nada concreto y claro. ;Eje de la actividad metodológica! Cualquier pobre hombre sencillo del régimen eterno podría haberse figurado que el trabajo de enseñar y el de aprender a hablar bien, a leer, a escribir, a contar, a conocer las cosas de que se vive, era suficiente eje de actividad metodológica, aunque aquel pobre hombre sencillo no entendiera qué es eso de la actividad metodológica. En cuanto a lo de laica...

Muchas veces he dicho sobre ello y tendré aún que decir. Lo de laico es un término completamente indefinido, aunque parezca otra cosa. ;No confesional?, se dirá. Pero el laicismo que aquí se predica es confesional. Ni puede ser de otro modo, pues a una confesión no se la combate sino con otra confesión. ;Enseñanza neutral! ;Neutral? Si uno tiene que confiar la crianza de un hijo a una nodriza, ;trabajo le mando si va a buscar una con leche neutral, esterilizada o pasteurizada! La leche de la nodriza —como la de la madre— lleva el dejo de los humores de ella. Y así, un maestro o maestra cualquiera, si es persona que tiene sus creencias y sus increencias, su confesión, su visión y su sentimiento del mundo. Ahora, ;si ha de limitarse a administrar el biberón pedagógico y metodológico...! Que tampoco es neutral.

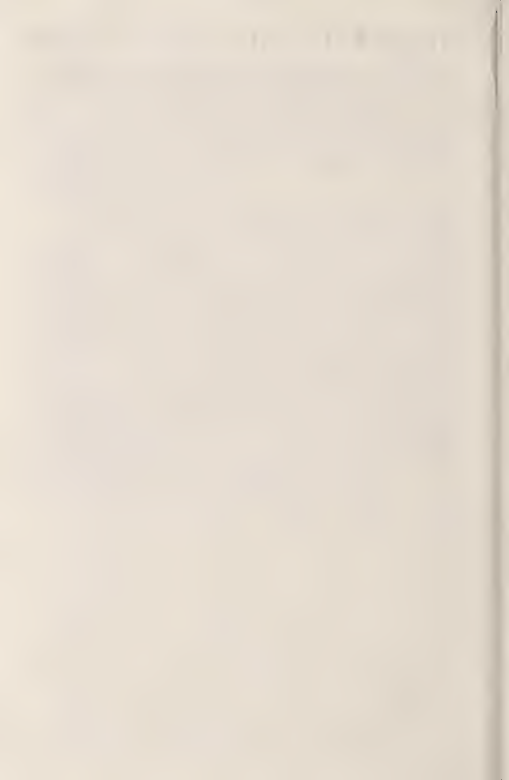
A la pobre Schura Waldajewa no han logrado darle conciencia de la finalidad del trabajo, y con esto de la finalidad le su vida. aquellos inhumanos pedantes, trabajadores de la actividad metodológica, que recuerdan al inmortal maestro de escuela de la novela de Dic

kens *Hard times*. El de “¡hechos, hechos, hechos!” ¿Materialismo histórico? Sí; cuando revienta un tumor en esta sociedad emponzoñada, lo que sale es materia. Lo que el pueblo no sofisticado llama aquí, en España, materia, esto es, pus. ¿Qué otra cosa sino materia es lo que sale de esos reventones de locura colectiva? Pus y sangraza.

Claro está que todo esto que vengo diciendo aquí —y lo que ha de seguir al mismo hilo, pues hay tela cortada en mi lector individual, y yo, a solas, por así decirlo—, no lo diría ante un público, y al efecto he renunciado a conferencias públicas, al menos en España. No, no voy a exponerme a que me regüelden interrupciones, ya que no a que me espurrien materia. Mi actividad metodológica no llega a eso. Harta tristeza le infunde a uno la lectura de esos debates parlamentarios, que también son reventones de locura colectiva. Porque, ¿hay quién lea sin pena esos diálogos de cominería, y de “más eres tú”, y de “vosotros lo provocasteis”, y de “¿qué pasaba entonces?”, y lo por el estilo? Disputas de corral. Y a eso habrá quien llame ¡“exigir responsabilidades”! Mas en nada se diferencia de denunciar envenenamientos de fuentes, unturas de morbos o reparto de pastillas.

[Ahora, Madrid, 11-V-1936]

B I B L I O G R A F I A



I. *Del sentimiento trágico de la vida.*

a) *Ediciones.*

Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos, Madrid, Renacimiento, Sociedad Anónima Editorial, 1913, 320 páginas y una de índice.

— Idem. Renacimiento, Madrid, 1928, 325 págs. (Segunda edición.)

— Idem. Compañía Ibero Americana de Publicaciones, C. I. A. P., Madrid, 1931. Reproduce el texto anterior. (Tercera edición.)

— Idem. Espasa-Calpe, S. A., Buenos Aires, 1937, 250 págs. Colección Austral, núm. 4. (Cuarta edición.)

— Idem. La misma, 1941, 268 págs. (Hay reediciones posteriores.)

— Idem. En *Miguel de Unamuno. Ensayos*, prólogo y notas de Bernardo G. de Candamo, M. Aguilar, editor. Madrid, 1942, dos volúmenes. Tomo II, páginas 651-956. (Hay reediciones posteriores.)

— Idem. En *Miguel de Unamuno. Obras Completas*, tomo IV, "Ensayos", presentación de M(anuel) S(anmiguel), Afrodisio Aguado, S. A., Madrid, 1950, págs. 459-719.

- Idem. En *Miguel de Unamuno. Obras Selectas*, prólogo de Julián Mariás, Madrid, Editorial Plenitud, 1950. (Contiene una selección del libro *Del sentimiento trágico de la vida*, integrada por los capítulos I, III, págs. 333-362.)

b) Traducciones.

- Al alemán: Das tragische Lebensgefühl*, Einleitung von Ernst Robert Curtius, traducción de Robert Friese, Meyer & Jessen, München, 1925, XIII + 413 págs. (*Gesammelte Werke*, Band I.)
- Idem Phaidon Verlag, Leipzig, 1933 (segunda edición). XIII + 413 págs.
- Al checo: Tragický Pocit Života V olidech av národech*, Praha, Symposion, 1927, 235 págs. Prólogo del autor fechado en Hendaya, 15-VII-1926, semblanza por Jan Rambousek y traducción de Claude Garamonda.
- Al danés: Den tragiske' Livsfølelse hos Mennesker og Folkerslag*, Med et Forord til den danske Udgave af Forfatteren, Köbenhavn, P. Haase & Söns Forlag, 1925, 345 págs., más una de índice. El prefacio del autor para esta edición está fechado en París, el 17-III-1925.
- Al francés: Le sentiment tragique de la vie*, traducción de Marcel Faure-Beaulieu, París, "Nouvelle Revue Française", 1917. Precedida de un prólogo del autor para esta versión, firmado en Salamanca el 15-III-1916.
- Idem. Onzième édition. París, Gallimard, 1937, 199 páginas y una de índice.
- Idem. Reedición de la anterior. París, Gallimard, 1957. Colección "Du Monde entier", 305 páginas y una de índice.
- Al inglés: The tragic sense of Life in men and in peoples*, translated by J. E. Crawford-Fritch, with

an introductory Essay by Salvador de Madariaga, London, Macmillan and C.º, 1921, con un prefacio del autor, fechado en Salamanca, abril de 1921. XXXVI + 332 págs., las dos últimas con un índice de nombres propios.

Al italiano: Del sentimento tragico della vita negli uomini e nei popoli. Parte I. Introduzione e versione di Gilberto Beccari. Milano, Libreria editrice Milanese, 1914, 8.º, VIII + 142 págs. Con prólogo inedito dell'autore.

— Idem. Parte II. Traduzione di Gilberto Beccari e O(doardo) C(ampa), Firenze, "La Voce", 1924, 8.º VIII + 208 págs.

— Edición conjunta en un volumen: Firenze, Rinascimento del libro, 1937, 365 págs. (Collezione Grandi Stranieri, núm. 154.

Al lituano: Dzives trágiskas jutas cilvēkos un tautas, versión de Konstantin Raudive, y una introducción de Zenta Maurina, Riga, Valtera un Rapas, 1936, 225 págs.

c) Reseñas y estudios.

A. M. Reseña de la traducción inglesa en *The Cambridge Review*, 10-III-1922.

Anónimo. Id. id. en *The Glasgow Herald*, 29-XII-1921.

— Idem en *Journal of Education*, 10-IV-1922.

— "The Eternal Anguish", Id. id. en *The Aberdeen Free Press*, 3-IV-1922.

— "Unamuno and the Tragic Sense", en *The Times*, Literary Supplement, Londres, 5-I-1922.

— "A Spanish Thinker", id. id. en *The New Statesman*, 4-III-1922.

— Idem en *The Scotsman*, 9-I-1922.

— "A Phenomenal Mind. The Solitary Voice", en *The Evening Standard*, 29-XII-1921.

- "The Tragic Sense. Miguel de Unamuno Great Book", en *The Evening Argus*, Eastbourne, 8-II-1922.
- "Soul of a Spaniard", id. id. en *The Aberdeen Journal*, 6-II-1922.
- "A Spanish Humanist", id. id. en *The Month*, april, 1922.
- "The Tragic Sense of Life", en *The Tablet*, 29-IV-1922.
- "Unamuno", id. id., en *The Expository Times*, marzo 1922, pág. 257.
- "A Militant Mystic", id. id. en *The Cape Times*, South Africa, 19-I-1922.
- "A Great Spanish Writer", en *Oxford Chronicle*, 27-I-1922.
- "The Will to be Immortal", id. id. en *The Nation and The Athenaeum*, 14-I-1922, págs. 592-593.
- "Quixotesque Philosophy", id. id. en *Catholic Book Notes*, abril 1922.
- "The Tragic Sense", en *The Glasgow Herald*, 29-XII-1921.
- "New Books and new Editions. The Tragic Sense of Life", en *The Methodist Recorder*, 19-I-1922.
- "A Great Spanish Writer", id. id. en *The Birmingham Post*, 30-XII-1921.
- "A Spanish Confession of Faith", id. id. en *The Irish Churchman*, 9-III-1922.
- "A Book of Problems", id. id. en *The Guardian*, 5-V-1922.
- Reseña de la traducción italiana, en *Conscientia*, Roma, 1-XII-1923.
- Aristides, Julio: "Unamuno y la angustia existencial", en *Euterpe*, XIII, 1941, núm. 41.
- Artero, José: "La heterodoxia del Sentimiento trágico de la vida", en *La Gaceta del Norte*, Bilbao, 25 y 28-III-1942.

- Balbontin, José Antonio: "En busca de un ideal. La religión del porvenir, en *El Estudiante*, año II, 2.^a época, n.º 5, Madrid, 3-I-1926, p. 4.
II. Se refiere a esta obra. El estudio comenzó en el núm. anterior de esta revista, y el que cito acaba con un "Continuará".
- Bellincioni, Gino: "Miguel de Unamuno e il sentimento tragico della vita", en *Myricae*, Ferrara, 5-XII-1914, anno II, núm. 23. (Sobre la traducción italiana.)
- Benlliure y Taero, Mariano: *El ansia de inmortalidad*, Madrid, 1916.
- Blanco Torres, Roberto: "Unamuno, el trágico", en *Bohemia*, año V, núm. 6, La Habana, 8-II-1914.
- Boyd, Ernest: "Literature Abroad. The Tragic Sense of Life. A. Rebellius University Dean, Unamuno as Poet and Novelist", en *The Literary Review*, 5-XI-1921.
- Brenes, E: *The tragic Sense of Life in Miguel de Unamuno*, Toulouse, Editorial Figarola Maurin, 1931, 8.º, 96 páginas. (Reseña en *Bulletin Hispanique*, Burdeos, XXXIII, 1931, pág. 371.) (Tesis de la Northwestern University, 1929.)
- Cossio, Francisco de: "El sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos. (Miguel de Unamuno)", *Ateneo*, año I, núm. 5, Valladolid, setiembre, 1914, págs. 169-187.
- Curtius, Ernst Robert: "Unamuno oder die Philosophie des Tragischen", en *Hannovercher Courier*, 4-X-1925.
- "Ueber Unamuno", en *Die Neue Rundschau*, febrero 1926, págs. 163 y sigs. (Incluido en su libro *Kritische Essays zur europäischen Literatur*, Bern, Francke, 1950, 439 págs. (Es el capítulo II.)
- Egan, Maurice Francis: "The Deification of Don Quixote", en *The New York Times*, 1º-III-1922.

- página 3. Book Review and Magazine. (Sobre la versión inglesa.)
- Elliot, Spencer H.: "Reason or Instinct. A Spanish Philosopher's Remarkable Work", en *The Sheffield Telegraph*, 12-I-1922, (Idem ídem.)
- Esclasans, Agustín: *Miguel de Unamuno*, Buenos Aires, Editorial Juventud, 1947, capítulo XII, páginas 84-91.
- F. W.: "The New Year Point-of-view. Irreplaceability as an Aim", en *The Birmingham Post*, 4-I-1922. (Idem ídem.)
- García Camino, Víctor Gerardo: "Crítica del *Sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, de don Miguel de Unamuno", en *Alcántara*, Cáceres, 1951, VII, núms. 49-53. nov.-diciembre, págs. 47-53. (Trabajo premiado en el Concurso Literario del Distrito Universitario del S. E. U., de Salamanca.)
- González Caminero, N.: "La moral del *Sentimiento trágico*", en *Razón y Fe*, 1948, CXXXVII, páginas 326-339.
- Hammit, Gene M.: "Poetic Antecedents of Unamuno's Philosophy, en *Hispania*, XLV, 1962, páginas 679-682. (El *Rosario de sonetos líricos y Del sentimiento trágico*.)
- Harwood, H. C.: "Philosophy. The Tragic Sense of Life", en *The London Mercury*, abril, 1922.
- Llorca, Francisco de: "Los místicos españoles. El último libro de Unamuno", en *Ateneo*, Madrid, 1914, págs. 180-185.
- Norton, Richard W.: *The Concepts of the Tragic of S. Kierkegaard and Unamuno*, tesis de la Universidad de Illinois, 1952.
- O. K.: "Bedeutsame Neueausgaben", en *Arbeiterzeitung*, Viena, 1-IV-1933. (Por la versión alemana.)
- Papst, W.: Reseña de la traducción alemana en *Literatur*, 1933, núm. 9, págs. 545-546.

- Pfandl, Ludwig: "Idem idem", en *Literaturblatt für Germanische und Romanische Philologie*, 1926, XLVII, págs. 111-113.
- Piper, Anson C.: "Ribera's "Jacob" and the tragic sense of Life", en *Hispania*, XLVI, 1963, páginas 279-282.
- R. P. R.: Reseña de la traducción danesa, en *Moenighedsbladet*, 1925, pág. 787.
- Reis, María Margarida Afonso dos: "O homem em Miguel de Unamuno", tesis de la Universidad de Coimbra, 1952, 115 hojas holandesas a máquina, Capítulo II. "A religião e a ética do homem concreto. Sentimiento trágico da vida". (Hay ejemplar en la biblioteca de Unamuno.)
- Relton, H. Maurice: "Immortality and Resurrectio. I. The Tragic Sense of Life in Men and Peoples, by M. de U., en *Church Quarterly Review*, abril, 1922, pág. 98-127. (Por la versión inglesa.)
- Sarmiento, E.: "Considerations towards a revaluation of Unamuno", *Bulletin of Spanish Studies*, Liverpool, 1942, XIX, págs. 35-48.
- Schotthöfer, Fritz: "Miguel de Unamuno", folletón en un diario alemán sin título ni fecha, reseñando la primera traducción alemana, por tanto hacia 1925.
- Solano Salvatierra, Nerina: "En torno a *Del sentimiento trágico de la vida*", en *Filosofía y Letras*, San José, Costa Rica, año I, núm. 1. Oct.-Dic., 1953, págs. 10-11.
- Underhill, Evelyn: "A Human Document", en *The Weekly Westminster Gazette*, 15-IV-1922. (Por la traducción inglesa.)
- Id. "The Soul of a Basque. A Work of Genius from Spain, en *The Daily News*, 19-I-1922.
- Vallis, Maurice: "Miguel de Unamuno et le sentiment tragique de la vie", en *Mercur de France*, París, 1-V-1916; págs. 47-60.

- Van Doren, M.: "Don Quixote of Salamanca", *The Nation*, New York, 1922, CXIV, núm. 2.967, página 600. (Sobre la versión inglesa.)
- Zini, Zino: "La filosofía di Don Chisciotte", en *La Stampa*, Torino, 13-XII-1922. (Por la versión italiana.)

2. *La agonía del cristianismo.*

a) Ediciones.

- La agonía del cristianismo*, Madrid, Renacimiento. Compañía Ibero-Americana de Publicaciones, Sociedad Anónima, 1931. Prólogo del autor para la edición española, 207 págs. y una de índice.
- Buenos Aires, Biblioteca Contemporánea, 1938.
- Buenos Aires, Espasa-Calpe, S. A., Colección Austral, núm. 312.
- En *Miguel de Unamuno. Ensayos*, prólogo de Bernardo G. de Candamo. Madrid, M. Aguilar, 1942, dos tomos. Tomo II, págs. 925-1016.
- En *Miguel de Unamuno. Obras Completas*, Madrid, Afrodísio Aguado, S. A., tomo IV, "Ensayos", págs. 819-906, pre-entación de M(anuel) S(anmiguel).

b) Traducciones

- Al alemán: Die Agonie des Christentums*, traducción del Dr. Otto Buek, München, Meyer & Jessen, 1928, 185 págs. *Gesammelte Werke*, Band VII.
- Idem, versión del mismo traductor, Leipzig, Pflaiddon Verlag, 1933.
- Al francés: L'agonie du christianisme*, traduction du texte espagnol inédit par Jean Cassou, París, F. Rieder, 1925, 162 págs. Colección "Christianisme".

Cahiers publiés sous la direction de P.-L. Couchoud.

- El capítulo IX de esta obra “La foi pascalienne”, firmado en Salamanca, en febrero de 1923, fué anticipado en el volumen *Etudes sur Pascal*, “Publication de la *Revue de Méthaphysique et de Morale*”, pour le Troisième Centenaire de la Naisance de Pascal, Paris, A. Colin, 1923, págs. 345-349, en versión de M. A. Fugier.

Al inglés: The Agony of Christianity, traducción de P. Loving, con un ensayo preliminar de E. Boyd, New York, Payson & Clarke, Ltd., 1928, 183 páginas.

- *Idem*. Translated, with an Introduction, by Kurt F. Reinhardt, New York, Frederick Ungar Publishing C.º. 1960, 155 págs. Contiene el prólogo del autor a la edición española.

Al italiano: L'Agonia del Cristianesimo, introducción y versión. Milano, 1926, 8.º, 152 págs.

Al portugués: A Agonia do Cristianismo, traducción autorizada e prefaciada do profesor Fidelino de Figueiredo. São Paulo (Brasil), Edições Cultura, 1941, 203 págs. (Serie clásica de “Cultura”, “Osmestres do pensamento”).

c) Reseñas y estudios.

Andrenio: *Vid.*: Gómez de Baquero, Eduardo.

Athayde, Tristão de: “Tu es Petrus”, UnivCB, 1942, VIII, págs. 131-136. (Por la traducción portuguesa.)

Bernadete, B. J.: Reseña la versión inglesa, en *Revista de Estudios Hispánicos*, Puerto Rico, II, 1929, páginas

Buonaiuti, Ernesto: Reseña la versión italiana en *Il Mondo*, Roma, 4-XI-1925.

- Cepeda, José Antonio: Reseña de *L'agonie du Christianisme*, en *Verba*, año I, núm. 2, Gijón, febrero 1926. (Con una versión española de algunos fragmentos hecha por el autor de esta reseña).
- Esclasans, Agustín: *Miguel de Unamuno*, Buenos Aires, Editorial Juventud, 1947, cap. XVI, págs. 112-119.
- Flores del Romeral, A.: "La agonía del Cristianismo", en *Contemporáneos*, núms. 7-8, Valencia, 1933, páginas 514-520.
- Gómez de Baquero, Eduardo: "El breviario de un místico español moderno", en el libro *Pirandello y Compañía*, Madrid, Mundo Latino, S. A. (1927), (Se refiere a *La agonía del cristianismo*.)
- L. de F.: "La agonía del cristianismo", en *La Gaceta Literaria*, núm. 109, Madrid,
- Guerrero, E.: "La agonía de Miguel de Unamuno", en *Razón y Fe*, CXXIII, 1041, págs. 24-40.
- Hommel, H.: "Unamuno und das Christentum", en *Die Christliche Welt*, 14-VIII-1930.
- Lamprecht, Sterling P.: "Desolation as Consolation", reseña de la versión inglesa, en *The New York Herald Tribune*, 29-IV-1928.
- López-Morillas, Juan: "Unamuno and Pascal; notes on the concept of agony", en *Publications of Modern Languages Association*, LXV, 1950, págs. 988-1010. (Versión española del autor, en su libro *Intelectuales y espirituales*. Madrid, *Revista de Occidente*, 1961, págs. 41-69.)
- Luca, G. de: Sobre: *La agonía del cristianismo*, en *Nuova Antologia*, LXVIII, 1933, págs. 462-464.
- Llinás Vilanova, M.: "Unamuno o el agonismo trágico", en *Nosotros*, Buenos Aires, 1931, LXXI, páginas 125-133. (Reproducido en *Repertorio Americano*, San José, Costa Rica, junio, 1931.)

- Magnat, G. E.: Reseña de la versión francesa, en *Le Citoyen*, Ginebra, núm. 83, 12-XI-1925.
- Mariátegui, J. C.: "Un libro nuevo de Unamuno: *L'agonie du Christianisme*", en *Repertorio Americano*, San José, Costa Rica, 20-IV-1940.
- Montoro, A.: "L'agonie du Christianisme", en *El Luchador*, Alicante, 14-II-1930.
- Rieder: Reseña de la versión francesa, en *Les Primaires*, Revue d'Etudes et d'Art, París, marzo, 1925.
- Rocha Lima, Sebastião da: "Unamuno e *A Agonia do Cristianismo*", en *Gazeta Leteraria*, São Paulo Brasil, 21-IX-1941. (Por la versión portuguesa.)
- Tenreiro, Ramón María: "Notas de un lector. *La agonía del cristianismo*", en *El Sol*, Madrid, 16-VIII-1931.
- Vivas, E.: Reseña la versión francesa en *The Nation*, New York, CXXIV, 1927, págs. 481-482.
- Zulueta, Luis de: Reseña de *L'agonie du Christianisme*, en *Revista de Occidente*, IV, mayo, 1926, páginas 239-242.

3. *San Manuel Bueno, mártir, y tres historias más.*

a) Ediciones

San Manuel Bueno, mártir, y tres historias más, Madrid, Espasa-Calpe, S. A., 1933, 321 págs. y una de índice. (Primera edición.)

Contiene este volumen: *Prólogo. San Manuel Bueno, mártir. La novela de Dan Sandalio, jugador de ajedrez. Un pobre hombre rico o El sentimiento cómico de la vida. Una historia de amor.*

— Idem Buenos Aires, Espasa-Calpe, S. A. Colección Austral, núm. 254. (Segunda edición.)

- Idem. (Tercera edición.)
- Idem. Madrid, Espasa-Calpe, S. A., 1956, 160 páginas. Idem ídem.
- Idem. *Miguel de Unamuno. Obras Completas*, Madrid, Afrodisio Aguado, S. A., 1951. Tomo II, páginas 1179-1331.
- Ediciones sueltas de las novelas reunidas en este volumen:
- Una historia de amor*, con retrato del autor en la cubierta e ilustraciones de Agustín, Madrid, *El Cuento Semanal*, año V. núm. 260, 22-XII-1911, 18 páginas.
- San Manuel Bueno, mártir*, Madrid, *La Novela de Hoy*, núm. 461, 13-III-1931, 62 págs. Ilustraciones de Penagos. Editorial Atlántida.
- *Miguel de Unamuno. Obras Selectas*, prólogo de Julián Marías, Madrid, Editorial Plenitud, 1950. (Contiene la novela *San Manuel Bueno, mártir*, páginas 873-907.)
- Idem. Madrid, Editorial Plenitud, 1956. (La misma novela, págs. 1113-1143.)
- Miguel de Unamuno. Dos novelas cortas. San Manuel Bueno, mártir. Nada menos que todo un hombre*. Selected and Edited by James Russell Stamm and Herbert Eugene Isar. Ginn and C.º 1961.

b) Traducciones.

- Al alemán: San Manuel der Gute*, Erzählung, aus dem Spanischen uebertragen von Doris Deimhard, Frankfurt am Main, Insel-Verlag, 1961, Colección Insel-Bücherei, núm. 739.
- Al francés: Une histoire d'Amour*, traduit de l'espagnol par Emma H. Clouard, en *Les Nouvelles Littéraires*, París, 17, 24 y 31 de marzo y 7 de abril, 1934.
- *Saint Manuel Bueno, martyr*, traduit par Emma

H. Clouard, en *Revue Bleue*, 74, Année, núm. 1 y sigs. París, 4-I, 11-I y 18-I, 1936, págs. 1-8; 44-48, y 83-87.

Al holandés: *St. Manuel Bueno Martelaar*, traducción de G. J. Geers, Arnhem, N. V. van Loghum Slaterus, 1935, 4.º, 40 págs.

Al inglés: *Saint Emmanuel the Good, Martyr*, en el volumen *Abel Sánchez and other Stories*, translated and with an Introduction by Anthony Kerrigan, Chicago, Henry Regnery C.º, Gateway Editions Inc. 1956, XIII + 216 págs.

— *San Manuel Bueno, mártir*, translated by Francisco Segura and Jean Perez, London, Harrap, 1957, 55 págs. Harrap's Bilingual Series.

— *Saint Emmanuel the Good, Martyr*, translated by Anthony Kerrigan, en el volumen *The Existential Imagination*, edited by Frederik R. Karl and Leo Hamalian, Greenwich, Connecticut, Fawcett Publications, Inc. 1963, págs. 97-132.

Al italiano: *Sant'Emanuele buono, martire. Il romanzo del signor Sandalio, giocatore di scacchi*, en el volumen *Romanzi e drammi*, a cura de Flaviarosa Rossini, Roma, Gherardo Casini, editores, 1955, XIX págs. de introducción debida a la traductora y 562 de textos. Serie "I Grandi Maestri", XX.

Al portugués: "Antologia do conto moderno. Don Miguel de Unamuno. Selecção, traducção e prefácio de José Queiroz, Coimbra, Atlántida, 1947, XV + 205 págs. (El primero y el segundo, de los diez que forman el volumen, son, respectivamente, "Una historia de amor" y "Un pobre hombre rico". Los restantes proceden de *El espejo de la muerte*.)

Uma historia de Amor, traducción de Teixeira de Leite, Lisboa [s. a.], 47 págs. ("Mosaico", Pequena Antologia de Obras Primas, núm. 10).

c) *Reseñas y estudios.*

Alberich, José: "El obispo Blougram y *San Manuel Bueno, mártir*, en *Revista de Literatura*, Madrid, 1959, XV, págs. 90-95.

Anónimo: Reseña de la versión inglesa de *San Manuel Bueno, mártir*, editada por Harrap, en *The Times. Educational Supplement*, Londres, 22-III-1957.

— Idem de la versión inglesa de la misma novela, edición de H. Regnery, en *Time*, vol. LXVIII, número 5, New York, 30-VII-1956, págs. 56 y 58.

— "Nuevas novelas de Unamuno", en *Índice Literario*, II, núm. 7, Madrid, agosto, 1933, págs. 177-181. (Por *San Manuel Bueno, mártir*, y tres historias más.)

Aristarco: Idem ídem, en *Eco*, año I, núm. 5, Madrid, 1933.

Blanco Aguinaga, Carlos: "Sobre la complejidad de *San Manuel Bueno, mártir*, novela", en *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 1961, XV, números 3-4, jul.-dic.

C. G.: "Lletres castellanes. Miguel de Unamuno", en *La Humanitat*, Barcelona, 14-XI-1933. (Sobre *San Manuel Bueno...*)

Camón Aznar, José: "El lago de Sanabria y Unamuno", en *A B C*, Madrid, 15-III-1953. (Es el escenario de *San Manuel Bueno...*)

Cerutti, F.: Reseña de *Romanzi e drammi*, en *Bel-fagor*, 1956, XI, núm. 2, Messina-Firenze. (Contiene la versión italiana de "San Manuel Bueno, mártir" y "La novela de Don Sandalio".)

Gullón, Ricardo: "Don Sandalio o el juego de los espejos", en *Papeles de Son Armadans*, Madrid-Palma de Mallorca, XXX, núm. XC, set. 1963, páginas 299-325.

- J. M. A.: Reseña en *El Sol*, Madrid, 15-IX-1933.
- Jarnés, Benjamín: "Letras españolas. Novelas de Unamuno", en *La Nación*, Buenos Aires, 19-XI-1933.
- Idem. Reseña en la "Miscelánea editorial" del diario *Luz*, Madrid, set. 1933.
- Lain Entralgo, Pedro: "De hombre a hombre", en *A B C*, Madrid, 30-XI-1947. (Sobre "La novela de Don Sandalio, jugador de ajedrez".)
- López, Prudencio: Reseña en *A B C*, Madrid, 8-X-1933.
- Mariás, Julián: "Ensayo y novela", en *Insula*, número 98, IX, Madrid, 15-II-1954. (Se refiere a "La novela de Don Sandalio".)
- Mancy, Agnes: *La creación del personaje en las novelas de Unamuno*. Santander, "La isla de los ratones", 1963, 81 págs.
- Marquerie, Aliredo: "San Manuel Bueno, mártir, y tres historias más", en *Informaciones*, Madrid, 2-IX-1933.
- Marañón, Gregorio: "Sobre San Manuel Bueno, mártir", en *El Sol*, Madrid, 3-XII-1931. (Párrafos de un ensayo más extenso aparecido en *La Nación*, de Buenos Aires.)
- Obregón, Antonio de: Reseña en el diario *Luz*, Madrid, 20-IX-1933.
- Ortega, Teófilo: Reseña de la misma obra, en *Revista Ateneo*, 1933, X, págs. 151-153.
- Paucker, Eleanor K.: "San Manuel Bueno, mártir: a possible source in Spanish American Literature", en *Hispania*, Wallingsford, Connecticut, 1954, XXXVII, págs. 414-416, diciembre.
- Portillo, Luis: "En torno a San Manuel Bueno, mártir", en *El Clarín*, Londres, junio, 1957, núm. 21, páginas 5-6.
- Puccini, Mario: "Storia di un uomo. Il monologo di

Unamuno", en *Il Paese del lunedì*, Roma, 4-VII-1955.

Putnam, Samuel: "Unamuno y el problema de la personalidad", en *Revista Hispánica Moderna*, New York, 1935, I, págs. 103-110. (Se refiere a *San Manuel Bueno, mártir y tres historias más*.)

Ribbans, Geoffrey: Reseña de la versión inglesa en *San Manuel Bueno, mártir*, editada por Harrap, en *Bulletin of Hispanic Studies*, Liverpool, 1958, XXXV, págs. 59.

Sánchez Barbudo, Antonio: "Los últimos años de Unamuno. *San Manuel Bueno* y el vicario saboyano de Rousseau", en *Hispanic Review*, Philadelphia, 1951, XIX, págs. 281-322. (Incluido en el libro *Estudios sobre Unamuno y Machado*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1959. pág. 141 y siguientes.)

Somoza Silva, Lázaro: "*San Manuel Bueno, mártir, y tres historias más*", en *La Libertad*, Madrid, 8-X-1933.

ESTUDIOS SOBRE LA FILOSOFIA UNAMUNIANA

- Abellán, José Luis: "Miguel de Unamuno a la luz de la Psicología", en *Revista de Filosofía*, Madrid, 1961, XX, núm. 76, págs. 51-83.
- Idem id.: "Influencias filosóficas en Unamuno", en *Insula*, núm. 181, Madrid, diciembre, 1961.
- Aja, Pedro V.: "Unamuno y la inmortalidad del hombre concreto", en *Revista Cubana de Filosofía*, 1951, págs. 25-29, número 2.
- Alarco, Luis Felipe: "Miguel de Unamuno y el sentido de la existencia", en *Mar del Sur*, Lima, 1950, III, núm. 9, págs. 53-64.
- Alberich, José: "Unamuno y la duda sincera", en *Revista de Literatura*, Madrid, jul.-dic. 1958 fascículos 27-28, págs. 210-225.
- Alonso Fuego, Sabino: "Existencialismo español: Ortega y Gasset, Unamuno y Xavier Zubiri", en *Saitabi*, Valencia, 1949, enero-junio.
- Idem id.: "Filósofos existencialistas: Ortega y Gasset, Unamuno, Xavier Zubiri", en *Revista de Educación*, La Plata, República Argentina, 1950, número 3, págs. 27-41.
- Idem id.: *Filosofía y narcisismo. En torno a los pensadores de la España actual*, Valencia, Guerri, 1953, 235 págs. (Dedica a Unamuno las págs. 174-184.)

- Alpern, Ralph: *Philosophical Ideas of Miguel de Unamuno*, tesis de la Universidad de Pittsburg, 1928.
- Alvar, Manuel: "El problema de la fe en Unamuno. La antiinfluencia de Rechepein, en *Cuadernos Hispanoamericanos*, vol. XLVI, Madrid, abril, 1961, págs. 5-19.
- Andrés Marcos, Teodoro: *Tragicismo y alegría en la Iglesia y en la Universidad, lectio brevis* de clausura, Salamanca, 1952.
- Aranguren, José Luis L.: "Sobre el talante religioso de don Miguel de Unamuno", en *Arbor*, Madrid, 1948, XI, págs. 485-503. Incorporado luego al libro *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Madrid, *Revista de Occidente*, 1952, 240 páginas.
- Aristides, Julio: "Unamuno y la angustia existencial", en *Euterpe*, Año XIII, núm. 41, Buenos Aires, 1961, págs. 2-4.
- Arnou, R.: "L'existencialisme a la manière de Kierkegaard", en *Gregorianum*, Roma, 1946 XXVII, páginas 63-89.
- Arratia, Alejandro: *La religión en Miguel de Unamuno*, tesis de la Universidad de Chicago, 1930.
- Azaola, José Miguel de: "Unamuno et l'Existencialisme", en *La Vie Intellectuelle*, París, 1953, XXIV, páginas 31-49.
- Basave, A.: "El existencialismo unamuniano de la inmortalidad", en *Vida Universitaria*, Monterrey, Méjico, 1958, VII, número 364.
- Basdekis, Demetrius: *The problem of Christianity in some of the Unamuno's Works*, tesis de la Universidad de Columbia, New York.
- Benítez, Hernán: "Unamuno y la existencia auténtica", en *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, 1948, XLIV, págs. 11-45.
- Idem íd.: "Razón y fe", *Ibíd.*, 1953, XIII, págs. 11-38.
- Brenes, Víctor: "El concepto de la fe según Miguel

- de Unamuno", en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, vol. II, núms. 5-8, San José, enero-jun. 1959, págs. 27-38.
- Buzzoni, M. P.: *El sentimiento trágico de la vida en las novelas de Unamuno*, tesis del Wassar College (EE. UU.), 1932.
- Calvetti, Carla: *La fenomenologia della credenza in Miguel de Unamuno*, Milano, Carlo Mazoratti, 1955, 136 páginas. (Reseñas en *Cronache Culturali*, anno VI, fascicolo 1.º, Madrid, febrero, 1956, páginas 41-42; en *Kriterion*, Minas Geraes, Brasil, números 51-52, enero a julio 1960, por Antonio Pinto de Carvalho; en *Filosofía*, Torino, 1958, páginas 744-748, por Paola Fadda; y otras.)
- Cambón Suárez, Segundo: "Sobre la religión de Unamuno", en *Boletín de la Universidad Compostelana*, Santiago, núm. 63, 1955, págs. 345-357.
- Carpio, Adolfo P.: "Unamuno, filósofo de la objetividad", en *La Torre*, Universidad de Puerto Rico, IX, núm. 35-36, jul.-dic., 1961, págs. 277-303.
- Cirarda, José María: *El modernismo en el pensamiento religioso de Unamuno*, Vitoria, 1946.
- Clendenin, Martha J.: *A Study of the philosophical Works of Miguel de Unamuno*, tesis de la Universidad de Stanford (California), 1934.
- Collado Millán, Jesús Antonio: "Yo" y "Dios" en Unamuno. *Investigación metafísica*, tesis de Licenciatura en Filosofía y Letras, dirigida por el doctor Angel González Alvarez, leída en la Universidad de Madrid en el curso 1957-58.
- Idem id.: *Kierkegaard y Unamuno. La existencia religiosa*, Editorial Gredos, 1962, 571 págs.
- Enjuto, Jorge: "Sobre la idea de la nada de Unamuno", en *La Torre*, Universidad de Puerto Rico, IX, núm. 35-36, jul.-dic., 1961, págs. 265-275.
- Erro, Carlos Alberto: *Diálogo existencial*, Buenos Aires, *Sur*, 137, 202 págs. (Dedicado "a la memo-

ria de Miguel de Unamuno”, prefacio que ocupa hasta la página 53. Como el contenido de las páginas 175-202, que es la segunda parte del volumen. La primera está dedicada a Heidegger.)

D’Ors, Eugenio: “Filósofos sin sistema”, en *Clavileño*, núm. 26, Madrid, abril, 1954, págs. 5-6. (Un capítulo se titula “De Juan Luis Vives a Unamuno”).)

Farinelli, A.: “Il conflitto tragico nell’anima e nel pensiero di Unamuno”, en *Bulletin of Spanish Studies*, Liverpool, 1947, XXIV, págs. 117-125.

Ferrater Mora, José: *Unamuno, bosquejo de una filosofía*, Buenos Aires, Losada, 1944, 191 páginas y una de índice. Segunda edición, 1960.

Frutos Cortés, Eugenio: “El hombre y lo humano en Unamuno”, en el libro *El hombre y lo humano en la cultura contemporánea*, Madrid, 1961, páginas 424-431.

Gálvez, Manuel: “La filosofía de Unamuno”, en *Síntesis*, Buenos Aires, 1928, IV, págs. 5-31. (Incluido en el libro *España y algunos españoles*, Buenos Aires, Editorial Huarpes, S. A., 1945, págs. 113-139.)

García Astrada, A.: “Aspectos metafísicos en el pensamiento de Unamuno”, en *Humanitas*, Tucumán (República Argentina), año III, núm. 7, 1956, páginas 37-47. (Homenaje en el XX aniversario de su muerte.)

García Bacca, Juan David: *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, Caracas, Imprenta Nacional, 1947, dos volúmenes, 316 y 360 páginas. (Dedica a Unamuno las páginas 95-176 del tomo I.)

Idem íd.: “Unamuniana. De Israel a Fanuel; de luchador con Dios a vidente de Dios”, en *Las Españas*, VI, núms. 19-20, Méjico, 29-V-1951, páginas 3-5; y VII, núms. 21-22.

- García y García Castro, R.: *Los intelectuales y la Iglesia*, Madrid, 1925.
- García Roso, Luis: "Miguel Servet y Unamuno. Analogías ante la ley española de la heterodoxia y de la esperanza", en *El Español*, núm. 62, Madrid, 1-I-1933, pág. 13.
- González, P. Antonio, O. P.: "The Faith of Disbelief", en *Tijdschrift voor Theologie*, 1962, núm. 1, páginas 34-54.
- González Caminero, Nemesio: "Miguel de Unamuno, precursor del existencialismo", en *Pensamiento*, Madrid, oct.-dic., 1949, págs. 425 y sigs.
- Idem id.: *Unamuno. La trayectoria de su ideología y de su crisis religiosa*, Comillas, Universidad Pontificia, 1948, 342 págs.
- Idem id.: "Las dos etapas católicas de Unamuno, entrevistas documentadas por Hernán Benítez", en *Razón y Fe*, Madrid, CXLVI, set.-oct., 1952, páginas 210-239. En la misma revista y tomo, páginas 27-44, "El Unamuno de Hernán Benítez".
- Idem id.: "¿Qué es Unamuno? Evolución de la crítica en torno a su actitud religiosa", *Ibid.*, 1952, XLV, págs. 230-238.
- Gray, Richard Wilson: *The Religion of Unamuno. A Statistical Analysis of Sources*, tesis de la Universidad de Florida, 1949.
- Guerrero, E.: "Inquietud cristiana", *Razón y Fe*, 1941, CXXIV.
- Guy, Alain: "Miguel de Unamuno, pélerin de l'absolu", en *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, Salamanca, I, 1948, págs. 75-102.
- Idem id.: *Les philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui*, Toulouse, Privat, 1956, tomo I. Epouques et auteurs, 409 págs. Tomo II, Textes choisis, 300 págs. (Unamuno en las págs. 144-151 y 93-101, respectivamente. Los textos son el final del

capítulo I y parte del V de la obra *Del sentimiento trágico de la vida*.)

- Idem íd.: "La filosofía de lo concreto en Maurice Blondel y Miguel de Unamuno", en *Espíritu*, año XI, núm. 43, Barcelona, 1962, págs. 101-117.
- Hodgson, J. R.: *La obra filosófica de Miguel de Unamuno*, tesis de la Univ. de Southern California, 1934.
- Horst, K. G.: "Der Traum Gottes. Rückblick auf Miguel de Unamuno", en *Wort und Wahrheit*, 1950, V, págs. 508-512.
- Ibérico, Mariano: "La inquietud religiosa de Miguel de Unamuno", en *Nueva Revista Peruana*, 1929, I, págs. 23-56, núm. 1, de 1-VIII.
- Imaz, Eugenio: "Miguel de Unamuno", en *Cuadernos Americanos*, 1944, vol. XVIII, México, noviembre-dic., págs. 131-136. (Se refiere a los libros de Julián Marías y J. Ferrater Mora, sobre Unamuno.)
- Iriarte, J.: "La filosofía española y los casticistas del pre-98", en *Razón y Fe*, Madrid, 1947, CXXXVI, números 3-4. (Se refiere a "Clarín", Ganivet y Unamuno.)
- Idem íd.: *Pensares y pensadores*, Madrid, *Razón y Fe*, 1958, XIV + 410 págs. (Entre los españoles: Donoso Cortés, Menéndez Pelayo, Ramón y Cajal, D'Ors, Unamuno y Ortega y Gasset. Reseña de S. Alvarez Turienzo, en *La Ciudad de Dios*, El Escorial, 1958, CXXXI, págs 757-758.)
- Iturrioz, A. G.: "En torno a la filosofía existencial. Heidegger y Unamuno", en *Razón y Fe*, Burgos, 1937, XXXVII, núm. 478, págs. 323-348.
- Izquierdo Ortega, J.: *Miguel de Unamuno*, Cuenca, 1932, 29 págs.
- Jason, Leo H.: *Algunos aspectos interesantes de la filosofía de don Miguel de Unamuno*, tesis de la Universidad de Kansas, 1932.

- Juárez Paz, Rigoberto: "La estructura de la filosofía de Unamuno", en *Universidad de San Carlos*, Guatemala, XLVIII, 1959, págs. 79-88.
- Kessel, J.: *Die Grundstimmung in Miguel de Unamuno's Lebensphilosophie*, Düsseldorf, 1938, VIII + 74 págs. (Tesis de la Universidad de Bonn, 1937.)
- Lacy, David Allen: *Miguel de Unamuno. Studies in Logic and Existence*, tesis doctoral de la Universidad norteamericana de Duke, 1962.
- Lain Entralgo, Pedro: "Miguel de Unamuno, o la desesperación esperanzada", en el libro *La memoria y la esperanza*, Madrid, Real Academia Española, 1954, págs. 99-161. (Reseñas de L. S. Granjel en *Imprensa Medica*, Lisboa, 1954, XVIII, páginas 553-561; y de M. Lizcano, en *Bolívar*, Bogotá, 1955, VIII, págs. 165-169.)
- Landa Camblor, Jesús: "La inmortalidad de Unamuno", en *Crisis*, 1956, III, núm. 10, Madrid, abril-junio, págs. 235-247.
- Idem íd.: "Dios y el hombre en Unamuno", en *Crisis*, núms. 21-24, Madrid, enero-dic., 1959, páginas 77-106.
- Lázaro Ros, Amando: "Unamuno, filósofo existencialista", ensayo en la versión española del libro de Marjorie Grene, *El sentimiento trágico de la existencia*. Análisis del existencialismo. (Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Sartre y Marcel), Madrid, Aguilar, S. A., 1952, vid. págs. 205-295.
- Lederer, Helga: *Miguel de Unamuno und sein religiöses Problem*, tesis de la Universidad de Maguncia, 1959.
- Ledesma Ramos, Ramiro: "Unamuno y la filosofía", en *La Gaceta Literaria*, Madrid, 15-III-1930. Incluido en el libro *Escritos filosóficos*, Madrid, 1941.
- Leffler, Dorothy: *The Vital Theory of Life of Una-*

- muno and Ortega y Gasset*, tesis de la Universidad de Southern California, 1934.
- Legendre, Maurice: "El sentimiento religioso en la España de nuestros días según Miguel de Unamuno", en *Revista Quincenal*, Barcelona, 1918, IV, números 28 y 30, págs. 301-314 y 502-513.
- Idem íd.: "La religión de Miguel de Unamuno", *Ibid.*, 1918, V, págs. 19-36. Con el mismo título, otro estudio en *Spes Nostra*, revista bilingüe de cultura religiosa, núm. 1, enero-febrero, 1944.
- MacGregor, Joaquín: "Dos precursores del existencialismo: Kierkegaard y Unamuno", en *Filosofía y Letras*, núms. 43-44, Méjico, 1951, XXII, páginas 203-219.
- McElroy, Amanda P.: *A Study of Unamuno's Philosophy of Life*, tesis de la Universidad de Temple (EE. UU.), 1927.
- Mackay, John A.: "Miguel de Unamuno: I. The Interpreter of Spain: 1. Passionate Individualism. 2. Serene Universalism. 3. The Two Christs. II. The Philosopher of Life: 1. Vocation. 2. Agonic Struggle", en el libro *Christianity and the Existentialism*, Edited by Carl Michalson, New York, Scribner's Sons, 1956, págs. 43-58.
- Manyá, Joan Bautista: "Epileg a la Teologia de Unamuno", en *Criterion*, núm. 5, Barcelona, 1960, páginas 43-55.
- Mariano, E. A.: "Conceito da vida em Unamuno", en *Tempo Presente*, 1951, núm. 25.
- Mariás, Julián: *Miguel de Unamuno*, Madrid, Espasa-Calpe, S. A., 1943, 225. (Especialmente el capítulo VIII, págs. 165-221.)
- Idem íd.: *Filosofía española y existencialismo en España*. Madrid, *Revista de Occidente*, 1955, páginas 129-182.
- Marshall, E. L.: "Unamuno y el sentimiento de la

inmortalidad", en *Atenea*, Concepción (Chile), I, 1.º abril, 1924, págs. 6-22.

Martín Sarmiento, Angel, C. M. F.: "¿Inserción de Unamuno en el Cristianismo?", en *Horizontes*, Ponce (Puerto Rico), año VI, núm. 11. Octubre 1962, páginas 55-65.

Massini, Ferruccio: "L'esistenzialismo spagnolo di Unamuno", en *Cuadernos de la Cátedra de Miguel de Unamuno*, Salamanca, 1955, VI, págs. 51-60.

Meyer, François: *L'Ontologie de Miguel de Unamuno*, Paris, Presses Universitaires de France, 1955, XII + 133 págs. (Numerosas reseñas. He aquí algunas: De Concha Zardoya, en *Revista Hispánica Moderna*, New York, 1957, XXIII, págs. 42-44; Edward Sarmiento en *Bulletin of Hispanic Studies*, Liverpool, 1957, XXXIV, págs. 54-56; de Francisco Sevilla Benito, en *Augustinus*, Madrid, 1959, IV, págs. 361-363; de Michele Federico Sciacca, en *Idea*, Roma, 1957, IX, núm. 2, 13-1-1957.)

Montes, Eugenio: "Unamuno y Pascal", en *La Gaceta Literaria*, núm. 78 (dedicado a Unamuno), Madrid, 15-III-1930. -

Niedermayer, Franz: "Miguel de Unamuno. ¿Gottsucher oder Literat?", en *Hochland*, Munich, diciembre 1962, págs. 126-143.

Oromi, Miguel, O. F. M.: *El pensamiento filosófico de Miguel de Unamuno. Filosofía existencial de la inmortalidad*, Madrid, Espasa-Calpe, S. A., 1943, 220 páginas y una de índice. (Numerosas reseñas.)

Idem íd. y G. Sánchez-Marín, Faustino: *Unamuno y un siglo. Agonías intelectuales*, Madrid, Pylsa, 1957, 191 págs. (Diálogos del segundo con el primero, que completa los puntos de vista expuestos en la obra anterior.)

París Amador, Carlos: "Actitud de Unamuno frente

- a la filosofía", en *Cuadernos Hispanoamericanos*. Madrid, 1952, X, núm. 29, mayo, págs. 172-182.
- Pascual Rodríguez, Carmen: *La rebelión en la psicología de Unamuno*, tesis de la Universidad de Madrid, 1955.
- Pastor, José Francisco: "Catolicismo y heroicidad. Esencias de Unamuno", en *La Gaceta Literaria*, número 61, Madrid, 1-VII-1929.
- Pérez, Quintín, S. J.: *El pensamiento religioso de Unamuno frente al de la Iglesia*, Santander, "Sal Terrae", 1947, XIII + 256 págs.
- Pérez Corral, Justo: "Hambre de Ti", en *Alcalá*, número 49, Madrid, 25-I-1954.
- Princi, P.: "Unamuno e la *meditatio mortis*", *Humanitas* Brescia, 1957, XII, págs. 298-301.
- Ramírez López, Ramón: *A comparative study of Plato and Unamuno*, tesis de la Universidad de New York, 1936.
- Rentas Lucas, Eugenio: "El problema de la muerte en Unamuno", en *Alma latina*, San Juan de Puerto Rico, 1951, núms. 810, 811 y 812.
- Rezzo, Elvira: "Don Miguel de Unamuno e il suo pensiero filosofico", en *Nuovo Convegno*, Roma, año V, núm. 2, 2-11-1920, págs. 62-65.
- Rodríguez Huéscar, Antonio: "Unamuno y la muerte colectiva", en *La Torre*, Universidad de Puerto Rico, IX, núms. 35-36, jul.-dic., 1961, pág. 305-325.
- Rodríguez-Alcalá, Hugo: "Un aspecto del antagonismo de Unamuno y Ortega", en *Universidad de México*, 1957-1958, XII, núm. 2.
- Runcini, Romolo: *Idealità e Realtà nel pensiero di Miguel de Unamuno*, tesis de la Universidad de Nápoles, 1953.
- Sabater, Jean Baptiste: *L'amour et la mort chez Miguel de Unamuno*, tesis de la Universidad de Toulouse, 1957.
- Sánchez, Rita: *A critical study of Unamuno's Philo-*

sophy as gleaned from his Novels and Essays, tesis de la Universidad de New Mexico, 1935.

Sánchez Arjona, Antonio: *La idea de pecado en los filósofos españoles contemporáneos: Unamuno*, tesis para el grado de Doctor en Filosofía y Letras, leída en la Universidad de Madrid el 27-VI-1958, 240 folios a máquina. (Hay ejemplar en la Biblioteca de Unamuno, en Salamanca.)

Sánchez-Ruiz, José María: "La estructura trágica y problemática del ser según don Miguel de Unamuno", en *Salesianum*, Roma, 1960, XXII, páginas 570-627.

Scarpa, R. E.: "Doctrina para vivir y morir", en *Atenea*, Concepción (Chile), 1939, XLVIII, páginas 291-305. Año 58, núm. 174, diciembre.

Scivoletto, Angelo: *Miguel de Unamuno e la vita tragica*, disertación en el Studio Teologico per Laici, Firenze, Piazza Santa Croce, Terzo Trimestre, Anno academico 1956-57, XIII. Sección de Filosofía, el 28-III-1957. (Ignoro si ha sido publicada.)

Schuster, E. J.: "Existentialist Resolution of Conflicts in Miguel de Unamuno", en *Kentucky Foreign Language Quarterly*, Lexington, 1961, VIII, número 1.

Schürr, Friedrich: *Miguel de Unamuno. Der Dichterphilosoph des tragischen Lebensgefühl*, Berna-München, Francke Verlag, 1962, 178 págs.

Serrano Poncela, Segundo: *El pensamiento de Unamuno*, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1953, 265 págs. (Breviarios, núm. 76.)

Idem id.: "El *Dasein* heideggeriano en la generación del 98", en *Sur*, Buenos Aires, 1950, XVIII, febrero, págs. 35-57. (Se refiere a Unamuno en las páginas 37-44.)

Idem id.: "El tema de la existencia en la generación del 98", nueva redacción del ensayo anterior,

- incluido ahora en el libro *El secreto de Melibea*, Madrid, Taurus, 1959, págs. 109-130.
- Sevilla Benito, Francisco: "La idea de Dios en don Miguel de Unamuno", en *Revista de Filosofía*, Madrid, 1952, XII, págs. 473-495, núm. 42. (Tesis doctoral de la Universidad de Madrid, 1951.)
- Idem id.: "La fe en don Miguel de Unamuno", en *Crisis*, Madrid, 1954, I, págs. 361-385, núm. 3, julio-set. (Reseña de G. Malavassi, en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, San José, 1958, I, págs. 180-181.)
- Idem id.: "La conducta humana según don Miguel de Unamuno", *Ibid.*, 1955, II, págs. 53-64, número 5, enero-marzo.
- Idem id.: "Los problemas de la vida futura del hombre", en *Giornale di Metafisica*, Torino, 1955, número 6, págs. 849-865.
- Idem id.: "La esencia de Dios, según don Miguel de Unamuno", en *Augustinus*, Madrid, 1956, I, enero-marzo, 18 págs.
- Idem id.: "La gnoseología de Unamuno y el descubrimiento de Dios", en *Ibid.*, 1957, II, núm. 5, enero-marzo, págs. 57-76.
- Idem id.: "El sufrimiento, como atributo de la divinidad, en la filosofía de don Miguel de Unamuno", en *Norma*, Granada, nov.-dic., 1953, segunda época, núm. 1, págs. 14-15.
- Sinnige, Th. G.: "Unamuno en existentiële geloofsbeleving", en *De Gids*, Amsterdam, núms. 8 y 9, agosto y setiembre, 1959, págs. 59-81 y 144-158.
- Idem id.: *Miguel de Unamuno*, Desclée de Brouwer, 1962, 68 págs. (Se refiere al sentimiento trágico y religioso de sus obras.)
- Stern, Alfred: "Unamuno and Ortega: the Revival of Philosophy in Spain", en *The Pacific Spectator*, Stanford, California, 1954, págs. 310-324.
- Thomas, Lucien-Paul: "L'attitude spiritualiste de don

- Miguel de Unamuno", en la revista *Terres Latines*, Bruselas, abril, 1937.
- Tornos, Andrés M., S. J.: "Sobre Unamuno y Kierkegaard", en *Pensamiento*, vol. 18, 1962, páginas 131-146.
- Idem íd.: "El hombre y la vida en Unamuno", *Ibid.*, vol. 19, 1963, págs. 93-103.
- Idem íd.: *Angst und Subjektivität in Unamunos Philosophie*, tesis doctoral de la Universidad de Munich, 1960, 99 págs.
- Tucci, R.: "Il tema dell'angoscia esistenziale e una sua tipica espressione", en *La Civiltà Cattolica*, Roma, 1957, CVIII, págs. 630-645.
- Val, Mariano Miguel de: "El idealismo español contemporáneo. El idealismo místico: Miguel de Unamuno", en *Ateneo*, 1910, IX, págs. 142-158, número 3, marzo.
- Vicente Viqueira, J.: "La filosofía de Unamuno", en *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, Madrid, 1925, XLIV, págs. 47-49; y en *Alfar*, La Coruña, 1924, IV, núm. 45, págs. 4-5.



INDICE



PRÓLOGO	5
1905. Primeras menciones del <i>Tratado del amor de Dios</i>	13
1906. Se acrecen las menciones del <i>Tratado</i>	15
1907-1910. Años de lectura y de meditación	19
1911-1912. Publicación del <i>Tratado</i> con el título que hoy tiene	22
1913. <i>Del sentimiento trágico</i> , en un volumen	32
En torno al "sentimiento trágico"	36
La traducción italiana	42
La traducción francesa	48
La traducción alemana	50
La traducción inglesa	51
Otras traducciones	56
"Abisag, la sunamita"	57
"La fe pascaliana"	59
<i>L'agonie du Christianisme</i>	62

La edición española, 1931	66
Traducciones a otras lenguas	68
“Una historia de amor”, 1911	69
“San Manuel Bueno, mártir”, 1930	72
Antecedentes de don Manuel Bueno	75
Traducciones	80
“La novela de don Sandalio”	83
Traducciones a otras lenguas	91
“Un pobre hombre rico”	91
Traducciones	94
Otros escritos	94
 LA FE	 99
 MI RELIGIÓN	 115
 DEL SENTIMIENTO TRÁGICO DE LA VIDA EN LOS HOMBRES Y EN LOS PUEBLOS. (1913)	 125
I. El hombre de carne y hueso	127
II. El punto de partida	146
III. El hambre de inmortalidad	165
IV. La esencia del catolicismo	185
V. La disolución racial	206
VI. En el fondo del abismo	234
VII. Amor, dolor, compasión y perso- nalidad	260
VIII. De Dios a Dios	284
IX. Fe, Esperanza y Caridad	313
X. Religión, mitología de ultratumba y Apocatástasis	342
XI. El problema práctico	384
XII. Conclusión. Don Quijote en la tragicomedia europea contempo- ránea	420

LA AGONÍA DEL CRISTIANISMO, (1931)

Prólogo a la edición española	455
I. Introducción	461
II. La agonía	470
III. ¿Qué es el Cristianismo?	472
IV. Verbo y Letra	478
V. Abisag, la sunamita	488
VI. La virilidad de la Fe	498
VII. El supuesto cristianismo social ...	509
VIII. El individualismo absoluto	519
IX. La fe pascaliana	526
X. El Padre Jacinto	539
XI. Conclusión	552

SAN MANUEL BUENO, MÁRTIR, Y TRES HISTORIAS MÁS. (1933)

Prólogo	563
<i>San Manuel Bueno, mártir</i>	584
<i>La novela de don Sandalio, jugador de ajedrez</i>	629
Prólogo	631
I. 31 agosto 1910	632
II. 5 setiembre	633
III. 10 setiembre	635
IV. 14 setiembre	636
V. 17 setiembre	638
VI. 20 setiembre	640
VII. 25 setiembre	642
VIII. 30 setiembre	643
IX. 8 octubre	644
X. 10 octubre	645

	Págs.
XI. 12 octubre	646
XII. 14 octubre	646
XIII. 23 octubre	647
XIV. 25 octubre	649
XV. 26 octubre	650
XVI. 28 octubre	652
XVII. 30 octubre	655
XVIII. 4 noviembre	657
XIX. 6 noviembre	659
XX. 10 noviembre	661
XXI. 15 noviembre	663
XXII. 20 noviembre	664
XXIII. 28 noviembre	666
Epílogo	668
<i>Un pobre hombre rico o el sentimiento có- mico de la vida</i>	671
<i>Una historia de amor</i>	709
I.	711
II.	715
III.	719
IV.	723
V.	729
VI.	733
VII.	738
VIII.	743
PRÓLOGOS Y EPÍLOGOS VARIOS	751
Epílogo al libro de W. E. Retana, <i>Vida y escritos del doctor José Rizal</i> , (1907).	753

Prólogo al de Fernando Ortiz, <i>Entre cubanos. Rasgos de psicología tropical</i> . (1911)	778
Idem a uno inédito de Pedro Gutiérrez Somoza, (1913)	795
Epílogo a la versión española de <i>La tierra purpúrea</i> , de William H. Hudson. (1927)	801
Prólogo a la traducción croata de la novela <i>Nicbla</i> . (1929)	803
Idem al de Mihail Tucan Rumano, <i>La España de hoy</i> . (1936)	805

ESCRITOS DIVERSOS. (1905-1924)

<i>La Quimera</i> , según Emilia Pardo Bazán.	811
"Se retiró sólo al monte"	826
La honda inquietud única	832
La ciudad procesional	840
Ley de piedra y palabra de aire	844
Barrabás	848
Cristianidad y patriología	852
¡Escándalo!	856
San Quijote de la Mancha	859
No existe lo primitivo	864
San Pablo en arameo	868

VISIONES Y COMENTARIOS. (1933-1936)

La ciudad de Henoc	873
Las ánimas en pena	877
Periódicos andantes	881
El hombre interior	886

	Págs.
En la calle: sarta sin cuerda	890
Tres españoles de trasantaño	894
Sed de reposo	898
Enseñanza religiosa laica	902
Los hombres de cada día	907
La lengua de fuego se pone en la tierra.	911
Segadores	915
El estilo nuevo	919
Procesionalismo	923
Autenticidad	927
Conversión y diversión	932
Lanzadera de martillo de agua	937
Hinchar cocos	941
Schura Waldajewa	945

BIBLIOGRAFÍA.

1. <i>Del sentimiento trágico de la vida</i> ...	951
a) Ediciones	951
b) Traducciones	952
c) Reseñas y estudios	953
2. <i>La agonía del Cristianismo</i>	958
a) Ediciones	958
b) Traducciones	958
c) Reseñas y estudios	959
3. <i>San Manuel Bueno, mártir, y tres his-</i> <i>torias más</i>	961
a) Ediciones	961
b) Traducciones	962
c) Reseñas y estudios	964
Estudios sobre la filosofía unamuniana ...	967

ESTA NUEVA EDICIÓN DE LAS
OBRAS COMPLETAS DE DON MI-
GUEL DE UNAMUNO LA EDITA

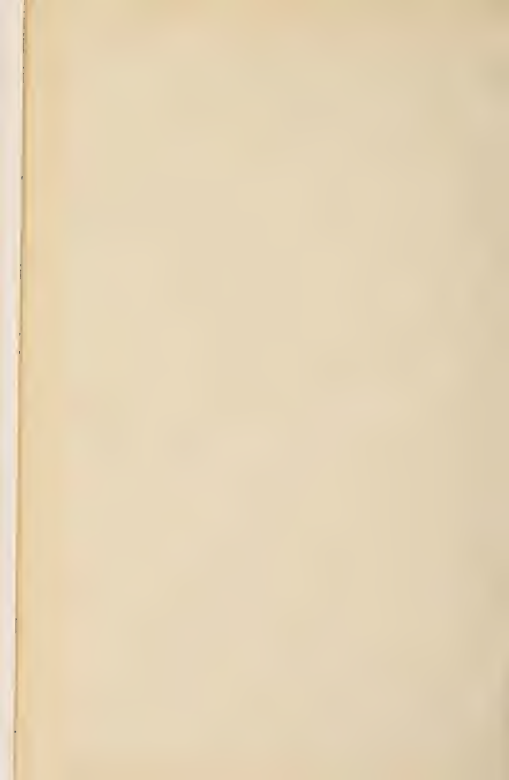
VERGARA EDITORIAL

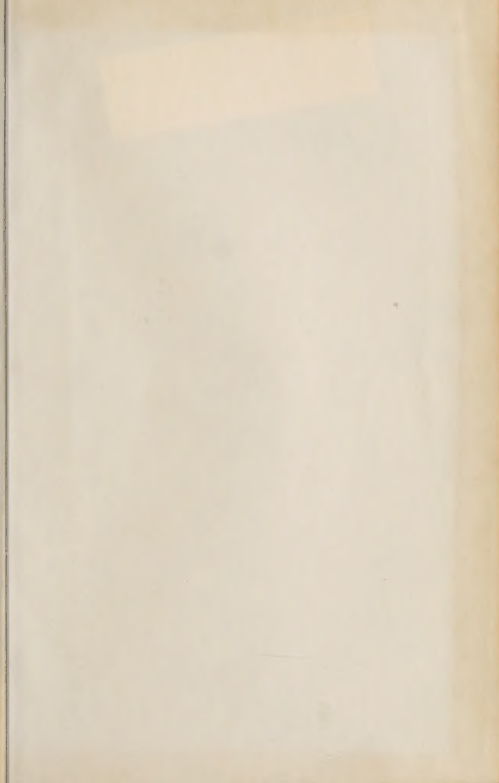
POR CONCESIÓN ESPECIAL DE
AFRODISIO AGUADO, S. A.

EL PRESENTE TOMO DIECISÉIS
SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EL
DÍA VEINTICUATRO DE NOVIEM-
BRE DE MIL NOVECIENTOS SE-
SENTA Y CUATRO EN LOS TALLE-
RES GRÁFICOS DE ESCELICER,
SOCIEDAD ANÓNIMA,
DE MADRID.

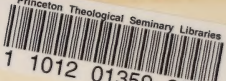








Princeton Theological Seminary Libraries



1 1012 01359 2599



